دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلّد 32، العدد 1، 2005

مناهج الأصوليين في بحث مسألة تعليل الأحكام

محمود صالح جابر وأيمن مصطفى الدباغ*

ملخص

مسألة تعليل الأحكام من أهم مواضيع علم أصول الفقه التي كثر فيها النقاش عند الأصوليين، قديما وحديثا، وهي المسألة الأكثر إشكالا ودقة في الفهم من بين مسائل علم أصول الفقه.

ويأتي هذا البحث، ليعيد طرح هذه المسألة، برؤية جديدة، تقوم على الفصل بين ثلاث نواح في مسألة التعليل: الناحية الكلامية ، والناحية الاصولية بين مثبتي التعليل ومنكريه، والناحية الأصولية عند مثبتي التعليل فيما بينهم، مع بيان مناهج الأصوليين الرئيسية في بحثهم لكل ناحية.

وذلك لما في هذا الفصل بين النواحي الثلاث من تحرير لمسألة التعليل، ودقة في فهمها، وفهم مصطلحاتها ومفاهيمها وقضاياها ومناهج الأصوليين المتنوعة في بحثها.

المقدمــة

الحمد ، والصلاة والسلام على رسول ا ، وبعد:

فهذا بحث بعنوان "مناهج الأصوليين في بحث مسألة تعليل الأحكام"، يتناول موضوعا من أهم مواضيع علم أصول الفقه، وهي مسألة تعليل الأحكام، التي كانت - ولا تزال- مسألة، كثر فيها الجدل عند الأصوليين قديما وحديثا، وربما تكون هذه المسألة اكثر المسائل الأصولية أخذا وردا وإشكالاً ودقة، وتعددا في المناهج التي تناولتها، والرؤى التي أحاطت بها.

ويأتي هذا البحث، ليعيد طرح هذه المسألة الهامة والشائكة، لكن برؤية جديدة، وطرح جديد، يعين على فهمها، وفهم وجه الاشكال فيها، وتحرير محل النزاع من محل الوفاق، وبيان المناهج المتنوعة للأصوليين في تناول وبحث هذه المسألة.

مشكلة البحث

تبرز مشكلة البحث في أمرين رئيسين:

1. ان مسألة تعليل الاحكام، من المسائل الأصولية الشائكة التي تتداخل مفاهيمها ومصطلحاتها وتختلط على الباحث ويعسر عليه الفصل بينها، فتختلط – في كثير من الأحيان- الناحية الكلامية لمسألة التعليل مع الناحية الأصولية، كما يختلف المقصود من لفظة التعليل أو التعبد أو المناسبة مثلا – من أصولي لآخر، أو من طائفة من الأصوليين عن طائفة أخرى، وهكذا.
2. ان مسألة تعليل الأحكام، من المسائل الأصولية التي كثر فيها الأخذ والرد وتعددت المناهج في بحثها، فالباحث فيها يجد نفسه أمام تراث هائل من المذاهب والآراء والاتجاهات التي تحيط بهذه المسألة فيصعب على الباحث تمييز هذه الآراء والاتجاهات وتحديد المناهج وعمدة كل منهج في بحثه والرأي الذي يتخذه من هذه المسألة.

أهداف البحث

يهدف البحث إلى معالجة المشكلين السابقين من خلال:

1. ضبط مسألة التعليل، بتحرير مصطلحاتها ومفاهيمها والميز بين قضاياها ميزا يزيل اللبس في فهمها.
2. التعرف على المناهج الرئيسية للأصوليين في بحثهم لهذه المسألة وتحليل هذه المناهج وبيان المنطق الذي يقوم عليه كل منهج والمقابلة بين منهج وآخر، ليتضح الفرق بينهما ويتميز منطق كل منهما.

بيان المراد بمناهج الأصوليين وأسس تصنيفها في البحث

النهج والمنهج والمنهاج - لغة -: الطريق الواضح، ونهج الطريق: أبانه وأوضحه وسلكه.

* كلية الشريعة، الجامعة الأردنية. تاريخ استلام البحث 2002/6/12، وتاريخ قبوله 2003/7/6.

فالذي نريده بمناهج الأصوليين في بحث مسألة تعليل الأحكام: الطرق التي سلكوها في بحث هذه المسألة من حيث طريقة العرض والتدليل والتحليل والمواقف، ولم نقصد إلى تتبع طريقة كل أصولي في ذلك؛ إذ لا يفي بهذا مؤلفات مطولة فضلا عن بحث موجز كبحثنا هذا, ولذلك عمدنا إلى تصنيف كلّي لمناهج الأصوليين في بحث هذه المسألة, يقوم على أساس تقسيم هذه المسألة إلى ثلاث نواحٍ هي: الناحية الكلامية والناحية الأصولية بين مثبتي التعليل ومنكريه والناحية الأصولية عند مثبتي التعليل فيما بينهم، وقسمنا مواقف الأصوليين من كل ناحية وطرق عرضهم لها إلى طائفتين رئيستين: طائفة تقر بالتعليل في تلك الناحية وتسلك طريقا معينا في إثباته, وطائفة تنكر التعليل في تلك الناحية وتسلك طريقا معينا في نفيه.

ولم نهدف إلى استقصاء تفصيلي لأدلة كل طائفة ولآراء وأسماء من ينضوي تحت لوائها من الأصوليين، وإنما هدفنا إلى تبين الموقف العام الذي يجمع هذه الطائفة أو تلك، والأساس الكلّي الذي تقوم عليه هذه الطائفة أو تلك، والفكرة الأساسية المحورية التي يقوم عليها موقف هذه الطائفة أو تلك؛ فمثلاً: في الناحية الأصولية بين مثبتي التعليل ومنكريه، تبين من خلال البحث أن الفكرة الرئيسة التي يدور حولها النقاش والاختلاف بين الطرفين هي: مدى حجية اتباع غلبة الظن في اجتهاد المجتهد, حيث يتشبث منكرو التعليل في هذه الناحية بانتفاء القطع عن العلل التي تظهر للمجتهد فيمتنع نسبتها إلى الشارع الحكيم إلا على وجه التقول على الشارع وذلك لا يجوز، بينما يقوم منهج المثبتين على أساس أنه لا يشترط اليقين في اجتهادات المجتهدين وإنما يكتفى بغلبة الظن، وحول هذا تدور مناقشات ومواقف الطائفتين.

منهج البحث

اتبعنا في بحثنا منهجا رئيسا هو المنهج المقارن الذي يقوم على المقابلة بين الآراء والمذاهب تجاه قضية ما مقابلة تبرز أهم ما يقـوم عليه كل رأي ويتميز به عن غيـره من الآراء.

كما اتبعنا مناهج أخرى في بحثنا فاتبعنا المنهج التحليلي حيث قمنا بتحليل مناهج الأصوليين في التعليل والمنهج التاريخي في بعض الأحيان حيث نعرض آراء الأصوليين حسب التقدم أو التأخر في الزمان وذلك كلما دعت الحاجة إلى مثل هذا المنهج بأن كان إبراز العامل الزمني يحل مشكلا ما.

الدراسات السابقة

لقيت مسألة تعليل الأحكام عناية الأصوليين قديما وحديثا، فتتابعت فيها الدراسات والبحوث المفيدة والمتعمقة التي غطت جوانب هامة من هذه المسألة ,ومن هذه الدراسات:

"تعليل الأحكام" للدكتور محمد مصطفى شلبي، وهي دراسة قيمة عرض فيها الباحث لمسالك القرآن والسنة والصحابة والتابعين والأئمة والأصوليين في التعليل، كما تناول قضايا جزئية تتعلق بمباحث العلة في القياس عند الأصوليين، كقضية التعليل بالأوصاف الظاهرة والمناسبة والتعليل بالحكمة وبالأوصاف الطردية... إلخ، وعلى الرغم من القيمة العلمية الكبيرة لهذه الدراسة، إلا أنها دراسة يغلب عليها التفصيلات والمباحث الفرعية والجزئية الكثيرة، ويغيب عنها الجانب الكلّي الذي يظهر الأسس والنواحي والأفكار الكلية لمسألة التعليل، وهذا الجانب الكلي هو ما حاولنا إبرازه في بحثنا على الرغم من وجازة هذا البحث.

ومن هذه الدراسات: "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" للدكتور أحمد الريسوني، والموضوع الأساس لهذه الدراسة هو: عرض وتحليل لمنهج الشاطبي في تأصيل مقاصد الشريعة في كتابه "الموافقات" خاصة، وتعرض الباحث في إطار ذلك لمسألة التعليل، ولآراء بعض العلماء وأدلتهم فيها ولكلام الشاطبي فيها خاصة، وعلى الرغم من الأهمية العلمية لهذا التعرض إلا أن هذه الدراسة ليست دراسة متخصصة في مسألة التعليل، حيث غلب على تعرض الباحث لمسألة التعليل في دراسته التركيز على آراء الشاطبي في ذلك وتحليل سر إفراد الشاطبي الرازي كناف للتعليل، وأما بحثنا هذا فيمتاز بأنه بحث متخصص في هذه المسألة، كما انه يمتاز بتناول هذه المسألة تناولاً شمولياً كلياً لا يركز على أصولي بعينه وإنما يركز على الاتجاهات العامة عند الأصوليين في بحث هذه المسألة.

ومن الدراسات التي تناولت مسألة التعليل: "الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية" للدكتور عابد السفياني، والموضوع الأساس لهذه الدراسة: إثبات أن من له الحق في نسخ أو تبديل أو تغيير الأحكام هو الشارع وحده ولا أحد سواه، وأن الشريعة شاملة لكل نواحي الحياة وكاملة لا نقص فيها فلا يمكن الزيادة عليها بعد وفاة النبي صلى ا عليه وسلم، والهدف الأساس من هذه الدراسة هو الرد على العلماء والباحثين المتأخرين ممن يرى تغيير الأحكام الشرعية بالرأي أو العقل أو المصلحة أو العرف.... إلخ وقد تعرض الباحث لقضايا أصولية تخدم المحور والهدف الرئيس الذي تقوم عليه

الدراسة، ومن هذه القضايا ما يتعلق بمسألة التعليل مثل: أدلة إثبات القياس ونفيه، وأثر المصلحة في الأحكام الفقهية، وثنائية العقل والشرع أيهما المقدم على الآخر والحاكم عليه... إلخ، وعلى الرغم من الأهمية العلمية لهذه الدراسة إلا أنها ليست دراسة متخصصة في بحث مسألة التعليل، حيث بحثت الدراسة جوانب من هذه المسألة لا كل جوانبها، وكان بحثها للجوانب التي بحثتها بحثاً تابعاً للغرض والهدف الأساس للدراسة، وأما بحثنا فهو بحث متخصص في مسألة التعليل، والهدف الأساس منه هو إبراز هذه المسألة وإعادة طرحها بطريقة كلية شمولية تبرز الاتجاهات الرئيسة للأصوليين في تناولها وبحثها.

خطة البحث

تناولت الدراسة مسألة تعليل الأحكام الشرعية في ثلاثة مباحث رئيسة، هي:

- **المبحث الأول:** التعليل من الناحية الكلامية، أي التعليل كما بحثه علماء الكلام، حيث بينّا مرادهم بالتعليل ومحل اختلافهم واتفاقهم، واثر هذا البحث في الأصوليين.
- **المبحث الثاني:** التعليل من الناحية الاصولية، أي التعليل كما بحثه الأصوليون في القياس، من حيث إثباته أو إبطاله.
- **المبحث الثالث:** قضيتان محوريتان في التعليل الأصولي: حيث تناولنا فيه قضيتين رئيستين عند مثبتي القياس، وبينّا مناهجهم في بحثهما، وهما: قضية التعليل والتعبد وقضية العلل الفقهية والعلل المصلحية.
- خاتمة اشتملت على أهم النتائج.

المبحث الأول – تعليل الأحكام من الناحية الكلامية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول- علم الكلام وعلم أصول الفقه ومسألة التعليل

العلاقة بين علمي الكلام وأصول الفقه

عرف الفارابي علم الكلام بأنه: (ملكة، يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال، التي صرح بها واضع الملة، وتزييف ما خالفها بالأقاويل)[1].

وعرف ابن الحاجب علم أصول الفقه بأنه: (العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية، عن أدلتها التفصيلية)[2].

وكما يتضح من تعريف كل من العلمين، فبينهما قواسم مشتركة: فمن حيث الهدف: يهدف كل منهما إلى التوصل إلى الأحكام المرادة للشارع من نصوصه، ضمن قواعد كلية، ومن حيث أسباب النشأة؛ إذ كل من العلمين، ظهر لمواجهة الأفهام الخاطئة للنصوص، ممن لم يستكمل شروط الاجتهاد.

كما ان بين العلمين اتصالا تاريخيا، وعلاقة تكامل وترابط وتداخل، أثرت علم أصول الفقه، الذي انتقل نقلة نوعية، وتغير تغيرا جذريا، بفضل علم الكلام[3] .

مناهج المتكلمين في علم الكلام

الدارس لعلم الكلام، يجد انه أمام منهجين رئيسين: منهج المعتزلة، ومنهج الأشاعرة، ولكل منهج معالمه وسماته البارزة التي تميزه عن المنهج الآخر؛ فمنهج المعتزلة، يقوم على أساس تقديم العقل على الشرع، ومنهج الأشاعرة، يقدم الشرع، ويجعله حاكما على العقل.

فمقتضى منهج المعتزلة: أن العقيدة الإسلامية ينبغي أن تبحث وتفهم نصوصها، في إطار ما يقرره العقل، ولو أدى ذلك إلى إبطال بعض النصوص، التي تتعارض مع ما يقرره العقل، أو تأويلها، أو صرفها عن الحقيقة إلى المجاز، فأنكروا عذاب القبر والرؤية والشفاعة وصفات الذات الإلهية.

ومقتضى منهج الأشاعرة: ان العقيدة الإسلامية ينبغي أن تفهم، في إطار ظواهر النصوص وحقائقها، فلا نبطل نصا صحيحاً، ولا نؤوله ولا نصرفه عن الحقيقة إلى المجاز، لمجرد تعارضه مع ما يقرره العقل.

وكان لا بد لكل فريق، من ان يؤسس منهجه على قواعد صارمة، تؤصل هذا المنهج، وتقيم دعائمه وأركانه، ويسهل بعدها محاكمة الخصم إلى هذه القواعد ومجادلته فيها، تماما كما يفعل الفقيه، حين ينصر آراء مذهبه بتقرير الأصول التي يقوم عليها فقه هذا المذهب.

ومن هذه القواعد التي يختلف المنهجان في تناولها: مسألة التحسين والتقبيح، ومسألة وجوب رعاية الصلاح على ا تعالى، ومسألة هل يدرك العقل وجوب شكر المنعم قبل ورود الشرع... الخ.

وهي قواعد تؤيد هذا المنهج أو ذاك، فالمعتزلة – مثلا- يرون أن الحسن والقبح في الأفعال ذاتي، ليبنوا على هذا أن الشرع لا يمكن أن يتعارض مع هذه الذاتية، وان العقل يدرك الحسن والقبح في الأفعال، فإذا تعارضت نصوص الشارع مع ما يقرره العقل، أبطلنا هذه النصوص أو أولناها... الخ بينما يرى الاشاعرة ان القبح والحسن في الأفعال شرعي، ولا يدرك العقل الحسن والقبح إلا بعد ورود الشرع، فالقبح ما قبحه الشرع والحسن ما حسنه ليبنوا على هذا: تقديم

النصوص على مقررات العقل عند التعارض لانه يتبين - بعد الشرع- خطأ ما ظنه العقل؛ إذ هو لا يدرك الحسن والقبح[4].

بيان المراد بالتعليل من الناحية الكلامية

التعليل لغة: جذره علل، يقال: تعلل بالأمر: تشاغل وتلهى، والعلة المرض والحدث يشغل صاحبه، وسبب الشيء[5].

والعلة في الاصطلاح: عبارة عما يجب الحكم به معه[6].

فالتعليل في الأحكام الشرعية: البحث عن أسبابها، وموجباتها، التي شرعت لأجلها.

فتتمثل مسألة التعليل في سؤال مفاده: هل أحكام الله – تعالى- وأفعاله، معللة بالمصالح، لا تصدر إلا عن حكمة؟ أم هي ليست معللة؟

ومرادنا بتناول هذه المسألة من الناحية الكلامية: تناولها كما بحثها المتكلمون، أو كما بحثها الأصوليون متأثرين بعلم الكلام، في بحث هذه المسألة.

ويتمثل بحث المتكلمين لمسألة التعليل، بالإجابة عن السؤال السابق على وجه الإجمال أي بتقرير أو نفي التعليل، دون خوض في تفاصيل هذا التعليل؛ هل يمكن إدراك علل الأحكام أولا؟ وبأي مسالك تثبت؟ وما هي نواقضها؟... الخ حتى إذا آل الكلام إلى بحث هذه القضايا التفصيلية فهو البحث الأصولي لمسألة التعليل، وليس البحث الكلامي.

والتعليل من الناحية الكلامية، لا يعدو ان يكون أصلا في علم الكلام كأصل التحسين والتقبيح يروم كل فريق- من خلاله- ان يؤيد منهجه في علم الكلام، سواء في ذلك المعتزلة أو الأشاعرة.

وقد انتقل البحث الكلامي لمسالة التعليل، بمنهجيه- منهج المعتزلة ومنهج الأشاعرة - إلى علم أصول الفقه، واختلط بمباحث التعليل الأصولي (القياس)، اختلاطا أورث إشكالات عديدة.

المطلب الثاني – حقيقة الخلاف في التعليل الكلامي وأيلولته إلى الإجماع

حقيقة الخلاف في التعليل الكلامي

يذهب بعض الباحثين إلى حكاية خلاف بين المعتزلة والاشاعرة في تعليل أفعال الله - تعالى- واحكامه، فيثبت المعتزلة هذا التعليل، بينما ينفيه الأشاعرة [7].

ولكن، ليس من نقل صحيح من كتب المعتزلة والاشاعرة، يثبت وجود مثل هذا الخلاف، أو نفي الأشاعرة لهذا التعليل، بل الثابت اتفاقهم على إثبات هذا التعليل كما سنبين.

ومنشأ هذا الوهم في وجود مثل هذا الخلاف، هو كلام الرازي في التعليل كما سنبينه في المطلب الثالث، والذي نقل عنه بعض المحدثين مثل هذا الخلاف، أو فهمه من كلامه.

وإنما وقع الخلاف في مسألة اخرى، لها تعلق بالتعليل الكلامي، وهي: هل يجب على الله - تعالى- رعاية الاصلح لعباده؟ أم لا يجب؟ ويختلف منهج المعتزلة عن منهج الأشاعرة: في موقفهم من هذه المسألة، فمن الأصول التي يقوم عليها منهج المعتزلة اصل العدل، الذي فرعوا عليه وجوب رعاية الاصلح على الله – تعالى- في ما يشرعه لعباده، يقول القاضي عبد الجبار: (ونحن إذا وصفنا القديم – تعالى- بأنه عدل حكيم، فالمراد به انه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وان أفعاله كلها حسنة)[8] واكثر المعتزلة، على أن الله – تعالى- موصوف بالقدرة على فعل القبيح، ولكنه لا يختاره؛ إذ صفة الكمال الإلهي توجب عليه – تعالى- ان يختار الحسن، وبعض المعتزلة، نفوا عن الله – تعالى- القدرة على فعل القبيح.[9]

وأما الأشاعرة وجمهور الأصوليين، فيرون ان الله - تعالى- لا يجب عليه فعل الأصلح لعباده، بل يجوز ان يفعل الحسن وغيره، ويلخص الشهرستاني لنا مذهب أبي الحسن الاشعري فيقول: (قال والواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضي تحسينا ولا تقبيحاً، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل وبالسمع تجب... وكذلك شكر المنعم وإثابة المطيع وعقاب العاصي، يجب بالسمع دون العقل، ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل، لا الصلاح ولا الاصلح ولا اللطف وكل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة، فيقتضي نقيضه من وجه آخر، وأصل التكليف لم يكن واجباً على الله؛ إذ لم يرجع إليه نفع ولا اندفع به عنه خير...)[10]، ويقول الباقلاني: (فإن قال قائل: فهل يصح على قولكم هذا ان يؤلم الله سبحانه سائر النبيين وينعم سائر الكفرة والعاصين من جهة العقل قبل ورود السمع؟ قيل له: أجل له ذلك، ولو فعله لكان جائزاً منه غير مستنكر من فعله، فإن قال: فما الذي يؤمنكم من تعذيبه المؤمنين وتنعيمه الكافرين؟ قيل له: يؤمننا من ذلك توقيف النبي وإجماع المسلمين، على انه لا يفعل ذلك)[11]، ويقول الآمدي: (وإذا تحقق ما قررناه من امتناع الغرض في أفعاله ووجوب رعاية الصلاح والأصلح، لزم فيه هدم ما بني عليه من وجوب الثواب والعقاب والخلق والتكليف وغير ذلك مما عددناه من مذهبهم، فانهم لم يقضوا بوجوبه، إلا بناء على رعاية الصلاح والاصلح لا

محالة)[12]، ويقول الغزالي: (وعندنا، فله أن يفعل بعباده ما يشاء)،[13] وذلك انهم رأوا أن نفي الاختيار عن ا - تعالى- ينافي صفة الكمال الإلهي فيه[14]، يقول الباقلاني مدللاً على أن ا لا يبعثه باعث على أن يفعل شيئاً: (الدليل عليه: ان الدواعي المزعجات والخواطر والاغراض، انما تكون وتجوز على ذي الحاجة، الذي يصح منه اجتلاب المنافع ودفع المضار، وذلك أمر لا يجوز إلا على من جازت عليه الآلام واللذات وميل الطبع والنفور... والقديم تعالى ليس بذي حاجة، ولا ممن يلزمه الانقياد والطاعة، فلم يجز ان يقاس على فاعلنا).[15]

ويوضح العز بن عبد السلام اختلاف المنهجين في هذه المسألة بقوله: (اتفق المسلمون على أن ا موصوف بكل كمال، بريء من كل نقصان، لكنهم اختلفوا في بعض الاوصاف، فاعتقد بعضهم أنها كمال، فاثبتها له، واعتقد آخرون أنها نقصان، فنفوها عنه... المثال الخامس: إيجاب المعتزلة على ا رعاية الصلاح لعباده لما في تركه من النقصان، وقول الأشعري لا يلزم ذلك، لان الإلزام نقصان، وكمال الإله ان يكون في قيد المتألهين).[16]

الإجماع على التعليل الكلامي

إن الخلاف في مسألة وجوب الصلاح، إنما هو اختلاف نظري في كيفية تحقق صفة الكمال الالهي، وليس له من اثر على التعليل الكلامي؛ إذ الأمة مجمعة على تعليل أحكام ا – تعالى- بالمصالح وانه لا يفعل إلا لحكمة:

يقول الماتريدي: (من عرف ا حق المعرفة وعلم غناه وسلطانه ثم قدرته وملكه في أن له الخلق والأمر، عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة؛ إذ هو حكيم بذاته غني عليم)[17]، وهذا الغزالي بعد أن نفى الغرض ووجوب الصلاح على ا تعالى يقول: (ثم الحكيم معنى: العالم بحقائق الأشياء، القادر على فعلها على وفق إرادته وهذا من أين يوجب رعاية الأصلح ؟

وأما الحكيم منا يراعي الاصلح نظراً لنفسه ليستفيد به ... أو يدفع عن نفسه آفة، وكل ذلك على ا سبحانه وتعالى محال)[18]، ويقول ابن تيمية: (ان سائر أهل السنة الذين يقرون بالقدر، ليس فيهم من يقول إن ا تعالى ليس بعدل، ولا من يقول انه ليس بحكيم، ولا فيهم من يقول انه يجوز ان يترك واجباً، ولا أن يفعل قبيحا، فليس في المسلمين من يتكلم بمثل هذا الكلام)، ويقول أيضاً: (وهم لا يقولون انه لا يفعل مصلحة ما، فإن هذا مكابرة، بل يقولون ان ذلك ليس بواجب عليه وليس بلازم وقوعه منه، ويقولون انه لا يفعل شيئاً لأجل شيء ولا بشيء، وإنما اقترن هذا بهذا، لإرادته لكليهما، فهو يفعل أحدهما مع صاحبه، لا به ولا لأجله... ففي الجملة لم تثبت المعتزلة والشيعة نوعاً من الحكمة والرحمة، إلا وقد أثبتت أئمة أهل السنة ما هو اكمل من ذلك واجل منه، مع إثباتهم قدرة ا التامة ومشيئته النافذة)[19].

ويقول الغزالي: (ونحن وان قلنا- إن – سبحانه وتعالى- أن يفعل ما يشاء بعباده وانه لا يجب عليه رعاية الصلاح، فلا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد وتحذيرها المهالك، وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد ولا ننكر أن الرسل – عليهم السلام- بعثوا لمصالح الخلق في الدين والدنيا، رحمة من ا على الخلق وفضلا لا حتما ووجوبا عليه)[20].

ويقول القرافي- في توضيح مذهب الأشاعرة وأهل السنة-: (وليس اللازم عن هذه النكتة وقوع ذاك[21]، حتى يقال: يلزم خلاف الواقع، بل تجويز ذلك، ليس إلا.... فكم من شيء اتفق العقلاء على تجويزه، وقطعوا بعدم وقوعه)[22].

ويقول أميربادشاه- في مذهب المعتزلة – (نعم، لو فسروا الوجوب بأنه أمر لابد منه، لا يتخلّف البتة، فلا نزاع، ولكن إن نفوا قدرته على خلاف ذلك، فالتنزيه عنه واجب)[23].

فالإجماع منعقد على تعليل أحكام الشرع بالمصالح، يقول الرازي: (انه - تعالى- حكيم بإجماع المسلمين، والحكيم لا يفعل إلا لمصلحة، فإن من يفعل لا لمصلحة، يكون عابثا، والعبث على ا -تعالى- محال للنص والإجماع والمعقول)[24] ويقول الآمدي: (أما الإجماع فهو: أن أئمة الفقه مجمعة، على أن أحكام ا - تعالى- لا تخلو عن حكمة ومقصود، وان اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب، كما قالت المعتزلة، أو بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب، كقول أصحابنا)[25].

والخلاصة كما يقول- الدكتور شلبي-: (النتيجة ان هذا الخلاف بين العلماء بعد طول المطاف وتشعب الطرق، رجع إلى الوفاق في المعنى المقصود، وهو أن أفعاله واحكامه جميعها لحكم قصدها ا وارادها، وبقي الخلاف في تسميتها غرضا وباعثا، فغدا بعد هذا أقرب إلى بحث لغوي منه إلى خلاف في معتقد إسلامي).[26]

ابن السبكي ينكر الإجماع على التعليل الكلامي

يقول ابن السبكي: (وقد ادعى بعضهم الإجماع على أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد، وذلك إما بطريق الوجوب عند المعتزلة، أو الإحسان عند الفقهاء من أهل السنة، وهذه الدعوى باطلة، لان المتكلمين لم يقولوا بتعليل الأحكام

بالمصالح لا بطريق الوجوب ولا الجواز، وهو اللائق بأصولهم، وكيف ينعقد الإجماع مع مخالفة جماهير المتكلمين، والمسألة من مسائل علمهم وقد قالوا لا يجوز أن تعلل أفعال ا - تعالى- لأن من فعل فعلا لغرض... الخ)[27].

ونحن نقول: دعوى إنكار الإجماع على التعليل دعوى باطلة، للمعلوم من الدين بالضرورة: ان ا – تعالى- حكيم، ولا معنى لهذا إلا أن أحكامه معللة بالمصالح، ولا دليل على من ينفي هذا الإجماع أو يخالفه من المتكلمين بل قد نقلنا اك ما يثبت هذا الإجماع.

واصل هذا النفي من ابن السبكي، متابعته للرازي، في الإشكال الذي أثاره حول مسألة التعليل الكلامي، وهو إشكال سنرد عليه في المطلب التالي:

المطلب الثالث: إشكالان أثارهما الرازي وردهما

الفرع الأول- الإشكال الأول ورده

وجه الإشكال:

في حين أقام الرازي الأدلة القاطعة، وحكى الإجماع على تعليل الأحكام بالمصالح[28] نجده في موضع آخر، ينفي هذا التعليل، ويقرر أن تعليل أحكام ا – تعالى- بالمصالح والأغراض محال، لان من فعل فعلا لغرض فانه مستكمل بذلك الغرض، والمستكمل بغيره ناقص بذاته، وذلك على ا - تعالى- محال[29]، ومن جهة أخرى: يستشكل تقرير الأصوليين للتعليل الاصولي(القياس)، في حين ينفون الغرض، وينفون وجوب رعاية الصلاح على ا - تعالى-، يقول: (ثم اختلف الناس بعد ذلك، اما المعتزلة فقد صرحوا بحقيقة هذا المقام، وكشفوا الغطاء عنه، وقالوا:" انه يقبح من ا – تعالى – فعل القبيح وفعل العبث، بل يجب ان يكون فعله مشتملا على جهة مصلحة وغرض، واما الفقهاء فانهم يصرحون بانه - تعالى- انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى، ولاجل هذه الحكمة، ولو سمعوا لفظ الغرض لكفروا قائله، مع انه لا معنى لتلك اللام إلا الغرض، وايضا فانهم يقولون: انه وان كان لا يجب على ا - تعالى- رعاية المصالح الا انه – تعالى- لا يفعل الا ما يكون مصلحة لعباده تفضلاواحسانا لاوجوبا)[30].

وإذا كان الرازي قد حكى الإجماع على التعليل في موضع من "المحصول" وأورد استشكاله على هذا الإجماع في موضع آخر منه ـ فإنه في "المعالم" ـ وهو آخر ما كتب في أصول الفقه ـ قد استقر على نفي التعليل بالمصالح بالكلية مستدلاً ـ أيضاً ـ بدليل الاستكمال بالغرض الذي ذكرناه سابقاً.

وكذلك استقر على نفي التعليل بالكلية في تفسيره "التفسير الكبير", مستدلاً أيضاً بدليل الاستكمال بالغرض, من ذلك قوله - معقّباً على ابتلاء ا - تعالى - لسيدنا أيوب - عليه السلام - والحكمة من هذا الابتلاء: (فهل كان ذلك لحكمة أم لا؟ فإن كان لحكمة فمن المعلوم أنه ما أتى بجرم في الزمان السابق حتى يجعل ذلك العذاب في مقابلة ذلك الجرم, وإن كان لكثرة الثواب, فالإله الحكيم الرحيم قادر على ايصال كل خير ومنفعة إليه من غير توسط تلك الآلام الطويلة والأسقام الكريهة , وحينئذ لا يبقى في تلك الأمراض والآفات فائدة, وهذه كلمات ظاهرة جلية، وهي دالة على أن أفعال ذي الجلال منزهة عن التعليل بالمصالح والمفاسد، والحق الصريح أنه: "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون").

فالرازي - كما هو واضح - قد استقر على نفي التعليل، متعلقاً بدليل الاستكمال بالغرض كما صاغه هو، والخلاصة أنه يرى تعارضا بين أمرين: بين صياغة الاشاعرة لدليل الغرض ونفيهم وجوب رعاية الصلاح على ا - تعالى - من جهة، وبين اثباتهم للتعليل الأصولي (القياس) من جهة أخرى، لان إثبات التعليل الأصولي مبني على تسليم التعليل الكلامي، الذي نفوه - كما يرى الرازي- في علم الكلام.

رد هـذا الإشكال

انبرى كثير من الاصوليين، لرفع التعارض الظاهري الذي أثاره الرازي وللرد على هذا الإشكال، ومجمل هذه الردود تدور حول تقرير: ان لا تعارض بين نفي وجوب رعاية الصلاح واثبات التعليل كما بينا هذا من قبل، وعلى تفسير دليل الغرض بما لا يتعارض مع إثبات التعليل؛ فبعض الأصوليين، يجيبون على دليل الغرض بقولهم: لا جرم ان ا – تعالى- لا يفعل لغرض يعود اليه، حتى يستكمل به، وإنما لغرض راجع إلى العبد، وبغير هذا يلزم عليه العبث تعالى عن ذلك[31].

ويجيب الرازي بقوله: (قلت: كونه – تعالى- فاعلا للفعل الذي هو أولى بالعبد، وكونه غير فاعل له، إما ان يتساويا بالنسبة إليه-تعالى- من جميع الوجوه، أو لا يتساويا، فان كان الأول، استحال ان يكون ذلك داعيا ا – تعالى – إلى الفعل... وان كان أحدهما اولى عاد الإشكال).[32]

ويجيب الأصوليون على هذا، فيقول القرافي: (قلنا: انما يلزم فيما هو علة باعتبار ذاته، أما ما هو علة بجعله علة على سبيل الجواز فلا يلزم فيه ذلك)[33].

وهذا جواب في غاية الدقة، يقطع الإشكال من أساسه،

ويثبت أن لا تعارض بين دليل الغرض واثبات التعليل الكلامي، وبيانه ان الغرض والعلة، التي يحصل بها الاستكمال المستلزم للنقص، انما هي العلة التي تدفع الفاعل إلى الفعل من غير ان يكون له اختيار في عدم إيقاع هذا الفعل، اما اذا ثبت اختياره في الاتيان وعدمه حتى ليجوز ان لا يأتي الفعل مع وجود علته- فلا يلزم استكماله بهذه العلة، وكون ا – تعالى- مختارا في ايقاع الحسن أو القبيح امر لا يقول به الأشاعرة فحسب، وإنما يقول به أكثر المعتزلة، وإنما الخلاف بين الفريقين في ان الأشاعرة يجوزون عقلا ان يشرع ا – تعالى- القبيح ولا يرون هذه صفة نقص، بينما يجوز المعتزلة هذا ولكنهم يرونه- لو وقع – لكان صفة نقص، وكلا الفريقين متفق على أن أفعال ا - تعالى- وأحكامه وقعت على وفق المصالح.

وما قرره القرافي في الرد على الإشكال، قرره كثير من الأصوليين حين فرقوا بين الغرض والباعث والعلة الغائية وعلة الفاعلية وهذه كلها لا خيار للفاعل معها في الترك؛ وبين رعاية الحكمة، يقول أمير بادشاه: (ولا يلزم منه ان يكون علة غائية، فيلزم استكمال الشارع بها بل هي الحكمة المقتضية للتشريع)[34]. ويقول البوطي: (والجواب: ان قولهم في الأصول: أحكام مشروعة لمصالح العباد، وقولهم في علم الكلام: أفعال ا لا تعلل، غير واردين على مراد واحد لهم بالعلة، فالعلة التي يتحدثون عنها في علم الكلام هي العلة العقلية التي يقصدها الفلاسفة وهي ما يوجب الشيء لذاته... ولا ريب في انه لا يصح ان ينسب هذا التعليل إلى أفعال ا -تعالى- بأي حال، بل وان القول به ينافي بدهيات أسس الإيمان با - تعالى- كضرورة إثبات جميع صفات الكمال له سبحانه وتعالى، ولم يثبت حتى عند المعتزلة أنفسهم انهم عللوا أفعال ا – تعالى – بالعلة الحقيقية المجردة)[35].

وأما ابن السبكي الذي كان قد أنكر الإجماع على التعليل فينقل عن والده حل الإشكال ويقرر: ان احكام الشرع لا علة لها ولا باعث عليها وانما مراد الفقهاء بقولهم: لعلة كذا وباعث كذا، فيريدون الباعث للمكلف على تطبيق الحكم الشرعي، فالحكم بالقصاص حكم شرعي لا علة له وانما رتب ا على اتيان القصاص حفظ النفوس، ليدفع المكلف إلى تطبيق حكم القصاص فحفظ النفوس باعث للمكلف للشارع[36].

وهذا - في الحقيقة – تكلف ظاهر، وتأويل غير مستساغ، ويؤول في آخره إلى إثبات الباعث والغرض الذي نفاه، فيقال: ولماذا اراد الشارع ان يبعث المكلف على تطبيق القصاص وحفظ النفوس؟ فاما ان يقول: لان حفظ النفوس مصلحة قصدها الشارع فيثبت التعليل، أو يقول: انما اراد ذلك تحكما وعبثا، وهذا مخالفة لإجماع المسلمين على ان ا – تعالى- حكيم.

الشاطبي يفرد الرازي بالذكر كنافٍ للتعليل

إن الرازي – بإثارته للإشكال المتقدم- قد نفى التعليل البتة، سواء على سبيل الوجوب كما يقول المعتزلة، أو على سبيل التفضل، وذلك بناء على فهمه لدليل الغرض، وهذا النفي مخالف لما قرره المتكلمون المعتزلة والأشاعرة على حد سواء، ومن هنا فلنفهم سرافراد الشاطبي للرازي بالذكر، كناف لمقدمة كلامية مسلمة هي التعليل حيث يقول: (ولنقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضع، وهي ان وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل، وزعم الفخر الرازي: ان احكام ا – تعالى- ليست معللة بعلة البتة، كما ان افعاله كذلك)[37]، وهذه عبارة في غاية الدقة، ومع ذلك نرى الريسوني يستغرب هذا حين قال:(وتبقى الغرابة في نسبة هذا للرازي وحده مع انه لم يكن بدعا في الأشاعرة، بل هو حين دافع عن إنكار التعليل- تعليل الأفعال وليس تعليل الأحكام- انما تكلم باسم الأصحاب أي الاشاعرة)[38]، لكن قد رأينا ان الرازي قرر ما لم يقرره من سبقه من الأشاعرة، وانه نفى التعليل البتة سواء تعليل الأفعال أو تعليل الأحكام؛ اذ هو نفى التعليل الكلامي والتعليل الأصولي.

الفرع الثاني – الإشكال الثاني ورده

وجـه الإشكال

ذكر الرازي ان الأصوليين – قبله – اختلفوا في تفسير العلة ففسرها بعضهم بالمؤثر والموجب وهم المعتزلة، وبعضهم بالباعث والداعي وبعضهم بالمعرف، وفسرها الغزالي بالمؤثر بجعل ا لا بذاته.

وقد ابطل تفسيرها بالباعث والداعي، لدليل الغرض المتقدم في الإشكال الأول وابطل تفسيرها بالمؤثر والموجب، وأورد أدلة على المعتزلة لا تلزمهم؛ إذ فهم انهم يقولون بالتأثير في العلل الشرعية كما يقولون به في العلل العقلية، وليس الأمر كذلك كما سنبين، واستشكل تفسير الغزالي للعلة، يقول: (فيقال له: ان أردت بجعل الزنا علة موجبة للرجم ان الشرع قال: مهما رأيتم انسانا يزني، فاعلموا اني اوجبت رجمه فهذا صحيح، ولكن يرجع حاصله إلى كون الزنا معرفا لذلك الحكم، وهو غير ما نحن – الآن- فيه) ويضع احتمالا آخر لمراد الغزالي، ويشتد في رده، وهو ان العلة مؤثرة

بذاتها بجعل ا - تعالى- لها مؤثرة بذاتها.[39]

ووجه الإشكال في ما قاله، يتمثل في عدم دقة ما نسبه إلى الأصوليين قبله وإلى المعتزلة والغزالي، ولهذا كله علاقة بمسألة التحسين والتقبيح.

رد هـذا الإشكال

ونحرر هذا الرد في النقاط التالية:

1. الأصوليون قاطبة- قبل الرازي ومنهم المعتزلة- عرفوا العلة بانها المؤثر في الحكم، وهذا منتشر في كتبهم انتشارا لا يحصى كثرة، وقد قمنا باستقراء يثبت هذه النتيجة ولا يتسع مثل هذا البحث إلى عرضه، ولكننا نعرض بعض عبارات للأصوليين قبل الرازي في هذا الصدد , من ذلك قول الجصاص: (له تاثير في ايجاب الحكم وازواله تاثير في زواله)[40] وقول أبي الحسين: (لان العلة ما تؤثر في الحكم فما لا يؤثر في الحكم لا يكون علة)[41] وقول الكلوذاني: (العلة هو المعنى المقتضي للحكم المؤثر فيه في الشرع، مأخوذ من قولهم في المريض به علة، لأنها تؤثر في المريض وتغير حاله)[42].

وهم يقصدون- من تعريف العلة بالمؤثر – تعلق الحكم بها، حتى يوجد بوجودها ويعدم بعدمها، يقول الجويني: (وأما التأثير، فظهور تعلق الحكم بالمعنى وفقد التاثيروعدمه: أن لايظهر تعلق الحكم بما يدعيه متعلقا به)[43].

2. ومن جهة أخرى أطلقوا على العلة- بمن فيهم المعتزلة- اسم الأمارة والعلامة، ولم يقصدوا تعريفها، بل قصدوا التمييز بين معنى التأثير في العلل الشرعية ومعناه في العلل العقلية، من حيث ان العلل العقلية تلازم معلولها على كل حال قبل الشرع وبعده، وفي جميع الأعيان بخلاف العلل الشرعية، فإنها لم تكن قبل الشرع موجبة، وبعد الشرع قد يرد عليها النسخ أو التخصيص بأزمان معينة أو مكلفين معينين.

يقول الباقلاني: (وليست بموجبة لذواتها، ولكنها انتصبت أمارة فيما نصبت فيه)[44] ويفرق القاضي عبد الجبار بين العلة الشرعية، والعلة العقلية بقوله:(ولا تحمل إحداهما على الأخرى، لان تلك موجبة وهذه بمنزلة الأمارة والداعي)[45].

3. والفارق بين المعتزلة والجمهور، مبني على اختلافهم في مسألة التحسين والتقبيح، فالمعتزلة يرون ان التأثير في العلة الشرعية تأثير ذاتي،ولكن يفترق عن التأثير في العلة العقلية، من حيث انه في العلة الشرعية مقيد بشروط منها: ان يرد الشرع بها وانها بالزمان والمكان والأعيان... واما الجمهور فيرون ان التأثير ليس ذاتيا بل بجعل جاعل هو الشارع[46]وهذا ما ينكره ابو الحسين بقوله: (ان العلة لا تكون امارة على الحكم بجعل جاعل، لأنّا ان جعلناها وجه المصلحة، فوجوه المصالح لا تكون كذلك بجعل جاعل)[47].

4. فالغزالي- حين يعرف العلة بانها المؤثرة في الحكم بجعل ا لها مؤثرة لا بذاتها[48] انما يمثل رأي جمهور الأصوليين قبله ولم يكن بدعا فيهم وهو لم يقصد- قطعا- ان يقرر التأثير الذاتي للعلة لكن بجعل ا ، لانه لا يقول بمثل هذا التأثير في العلة العقلية، فضلا على الشرعية.

5. واما تعريف الرازي للعلة بالمعرف، فهو تعريف خالف به الأصوليين قبله الذين عرفوها بالمؤثر، ليميزوا الرابطة بينها وبين الحكم عن رابطة السببية والشرطية والعلامة... الخ[49]. وهذا من اهم المآخذ التي أخذها الأصوليون- بعد الرازي- على تعريفه للعلة بالمعرف[50].

بل ان الرازي ومن تابعه على تعريفه، لم يسلموا من اطلاق اسم التأثير على العلة الشرعية، كقوله: (لان المستدل مطالب بذكر ما يكون موجبا للحكم ومؤثرا فيه والموجب لذلك الحكم هو ذلك الوصف)[51] ويقول: (إن العلة الشرعية مؤثرة، بجعل الشرع اياها مؤثرة)[52].

6. وأما الآمدي، فعرف العلة بالباعث، وهو لا يريد بهذا التعريف إلا ما أراده الأصوليون المتقدمون من تعريفها بالمؤثر، أي انها مرتبطة بالحكم يوجد بوجودها ويعدم بعدمها[53]، ولذلك فسر التفتازاني الباعث هنا بقوله: (بمعنى انه حكم بثبوت الحكم عنده، فله تعلـق ما بذلك الوصف)[54].

المبحث الثاني – تعليل الاحكام من الناحية الاصولية

تمهيـد

إذا كانت الأمة- فضلا على الأصوليين- قد أجمعت على تعليل أحكام الشرع بالمصالح، لان ا - تعالى- حكيم، لا يفعل الا لحكمة ومصلحة- فلماذا اختلف الأصوليون في الأدلة التي تقوم على التعليل، كالقياس؟

والجواب – بادئ ذي بدء- هو: ان لا تلازم بين إجماع الأمة على التعليل، من الناحية الكلامية، وبين اختلاف الأصوليين في الأدلة التي تقوم على هذا التعليل، وانتفاء التلازم هذا، هو الذي دفع متقدمي الأصوليين- قبل الرازي –

إلى ان لايدرجوا الناحية الكلامية للتعليل في مباحثهم في القياس الأصولي، حتى جاء الرازي (ت 606هـ) فأقحم الناحية الكلامية للتعليل في مباحث القياس مثيرا بذلك اشكالات وتعارضا رد عليه الاصوليون ردودا قوية، كما بيناه.

وعليه، فليس بالضرورة ان من يقر بالتعليل الكلامي يقر بالتعليل الأصولي(القياس)؛ اذ لمنكري القياس منهج في إنكاره، لا يتعارض مع إجماعهم مع الأمة على اثبات التعليل الكلامي، ولمثبتي القياس منهج مقابل في تقريره، ولكل منهج تميزه ومعالمه، وهذا الجدل الذي دار ويدور حول القياس، هو الذي نعنيه بالتعليل من الناحية الأصولية.

وليس من غرضنا في هذا المبحث، ان نتناول كل الأدلة التي أقام عليها أحد المنهجين تقريره أو رفضه للقياس، وإنما غرضنا ان نبحث ونتبين المنطق الذي يحكم كل منهج، أي الدعامة الأساسية التي يقوم عليها وذلك في مطلبين:

المطلب الأول: منهج منكري التعليل الأصولي (القياس)

إن المنطق الذي يقوم عليه هذا المنهج في إنكار القياس هو هو، لا يتغير على مر العصور وكر الدهور، وهو ما نقصد إلى تتبعه:

منهج محاور الشافعي في إنكار القياس

يورد الشافعي على لسان محاوره أسئلة، تدل على منهجه في إنكار القياس، ويقول: (قال: فمن أين قلت يقال بالقياس، فيما لا كتاب فيه ولا سنة، ولا إجماع؟ أفالقياس نص خبر لازم؟)[55]، وهذا يدل على انه ينكر الأخذ بما سوى النص والاجماع، ثم يحتج على ابطال القياس بقوله: (قال: أفرايت العالمين إذا قاسوا، على إحاطة هم من انهم أصابوا الحق عند الله؟ وهل يسعهم ان يختلفوا في القياس؟ وهل كلفوا كل امر من سبيل واحد، أو سبل متفرقة؟ وما الحجة في أن لهم ان يقيسوا على الظاهر دون الباطن، وانه يسعهم ان يتفرقوا؟ وهل يختلف ما كلفوا في أنفسهم، وما كلفوا في غيرهم؟)[56].

فمحاور الشافعي المنكر للقياس، لا ينكر ان الأحكام معللة، وانما ينكر ان تظهر هذه العلل للمجتهد، على وجه اليقين، بحيث يقطع بنسبتها إلى الشارع، كما في النص والإجماع، وإذا كانت علل القياس تظهر للمجتهد على وجه الظن المحتمل للخطأ، بدليل اختلاف القائسين، فلا يمكن نسبة هذه العلل إلى الشارع الحكيم، فلا يمكن تقرير حجية القيـاس.

منهج النظام في إنكار القياس

منع النظام من المعتزلة القياس في الشرع، وحجته في ذلك ان الشارع فرق بين المتماثلات، وجمع بين المتفرقات، فمن الأول: انه اوجب الغسل من المني دون البول، ومن الثاني: انه أوجب جزاء الصيد على من قتله عمداً أو خطأ، في حين فرق – في حلق الشعر والتطيب- بين العمد والخطأ[57].

وهذا هو ذاته منهج محاور الشافعي في إنكار القياس؛ اذ مقتضى كلام النظام: أننا لا نأمن- بالقياس- ان نجمع بين امرين، نظنهما متماثلين، وهما – عند الشارع في حقيقة الأمر- مختلفان، أو العكس، فننسب إلى الشارع- بالقياس- ما ليس منه.

فالنظام ومحاور الشافعي يتفقان على منع القياس، لأنه يثبت أحكاماً بالظن مع احتمال الخطأ في ذلك، وقد دلل محاور الشافعي على احتمال الخطأ باختلاف القائسين، بينما دلل النظام بأمثلة من الشرع، لو لم ترد، لحكمنا- بالقياس- بخلافها، فالمنهجان منهج واحد، وان اختلفت طريقة التدليل.

منهج ابن حزم والظاهرية في إنكار القياس

يقول الشيخ ابو زهرة: (اما الظاهرية، فيرون ان النصوص معقولة المعنى في ذاتها، أي انها- في الجملة- لمصلحة العباد، ولكن كل نص يقتصر على موضوعه لا يتجاوزه، ولا يفكر في علة مستنبطة منه، وان كان يجب الاعتقاد بان فيها مصلحة المعاش والمعاد)[58].

فالظاهرية – اذاً- لا ينكرون التعليل الكلامي، وإنما ينكرون التعليل الاصولي، ومنهجهم في إنكار هذا التعليل لا يختلف عن منهج محاور الشافعي والنظام، بل هو ذات المنهج وعين المنطق.

فأول ما يقرره ابن حزم في كتاب ابطال القياس: ان ما امرنا الله به، فهو واجب، وما نهى عنه فمحرم، وما سكت عنه فهو مباح، ثم يقول: (أليس من أقر بما ذكرنا ثم أوجب ما لا نص بإيجابه، أو حرم ما لا نص بالنهي عنه، قد شرع في الدين ما لم يأذن به الله تعالى؟)[59]، أي اننا ننسب إلى الشرع- بالقياس- ما ليس منه.

ويبين هذه النسبة الخاطئة للشرع من خلال رده على دعوى الخصم: بان الأحكام تعرف بالنص أو الدليل، بقوله: (ان هذا حق، ولكن اذا كان هذا الدليل الذي تذكرون لا يحتمل الا وجهاً واحداً، فهذا قولنا، واما ان كان ذلك الدليل يحتمل وجهين فصاعداً، فهذا ينقسم على قسمين: اما ان يكون هنالك نص اخر، يبين مراد الله - تعالى- من ذينك الوجهين فصاعداً بياناً جلياً، أو إجماع كذلك، فهذا هو قولنا...، وإما

ان لا يكون هنالك نص آخر ولا اجماع، يبين بأحدهما مراد الله – عز وجل- من ذلك، فهذا إشكال وتلبيس، تعالى الله عن ذلك، ولا يحل لأحد ان ينسب هذا إلى شيء من دين الله تعالى)[60]، وهذا هو ذاته منهج محاور الشافعي والنظام، أي ان احتمال القياس للخطأ يمنع نسبة الاحكام التي تثبت به إلى الشارع.

وكما دلل محاور الشافعي على وجود هذا الاحتمال والظن باختلاف القائسين- كذلك فعل ابن حزم، يقول: (وأيضاً فانهم – في التشابه الموجب للحكم- مختلفون: فبعضهم يجعل صفة ما علة لذلك الحكم، وبعضهم يمنع من ذلك ويأتي بعلة أخرى، وهذا كله تحكم بلا دليل)[61]، ويقول: (وما دليلكم على ان ذلك النوع من الشبه يجب به ذلك الحكم؟ ولا سبيل إلى وجود ذلك الدليل، وتعارضون بشبه اخر يوجب حكماً اخر، وهذا أبداً)[62]، ويعقد فصلاً يبين فيه تناقض أصحاب القياس، أي اختلافهم في التعليل والعلل التي يستنبطونها، والإلحاقات التي يلحقونها[63].

وهذا – كما ترى- هو عين مسلك محاور الشافعي في اثبات احتمال القياس للخطأ، وعدم وجود القطع فيه، فلا يصح نسبة شيء منه إلى الشرع، وهو عين مسلك النظام، وان اختلف التدليل.

فخلاصة منهج منكري القياس: ان القياس يقوم على الظن المحتمل للخطأ، فلا يجوز العمل به، ونسبة الأحكام الثابتة به إلى الشرع، لاحتمال ان ننسب إلى الشرع ما ليس منه.

وسنرى في المطلب التالي، كيف أجاب الجمهور على هذا المنهج بمنهج مقابل، يختلف في نظرته إلى القياس والظن الذي فيه.

المطلب الثاني- منهج مثبتي التعليل الأصولي (القياس)

ان منهج الشافعي في الرد على محاوره هو المنهج الذي سنجده مستمراً - بعده- عند الأصوليين، في التدليل على حجية القياس، فاذا كان منهج منكري القياس واحداً، منذ ان قال محاور الشافعي ما قال، فمنهج مثبتيه واحد كذلك، منذ ان قال الشافعي- في الرد على محاوره- ما قال.

منهج الشافعي في إثبات القياس

لقد أجاب الشافعي على منهج محاوره، بتقرير ان العلم من وجوه، فمنه إحاطة في الظاهر والباطن (قطع)، ومنه إحاطة في الظاهر دون الباطن (ظن) وهو ما يعبر عنه بالاجتهاد[64].

ويدلل على حجية النوع الثاني (الظن) بأدلة كثيرة، منها: انه يجب علينا استقبال القبلة بإحاطة، ما دمنا في المسجد الحرام، وباجتهاد اذا غبنا عنه، ويقبل ذلك منا، ولو كان الباطن بخلافه، ويجب علينا الحكم بإسلام الرجل وتعديله على ما يظهر لنا منه، وحلال لنا مناكحته وموارثته، ومن علم حقيقة كفره، فحرام عليه ما هو حلال لنا (وكل مؤد ما عليه بقدر علمه)[65]، (قلت هكذا قلنا لك فيما ليس فيه نص حكم لازم، وانما نطلب باجتهاد القياس، وانما كلفنا فيه الحق عندنا)[66]، ويقول في الاجتهاد: (ومعنى هذا الباب معنى القياس، لانه يطلب فيه الدليل على صواب القبلة والعدل والمثل، والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب والسنة)[67].

فمنهج الشافعي – في اثبات القياس- يقوم على الإقرار بان القياس يقوم على الظن والاحتمال، ولكن يدلل على ان هذا الظن- وان احتمل الخطأ- فيجب العمل بموجبه شرعاً فهو حجة شرعاً.

منهج الأصوليين- بعد الشافعي- في إثبات القياس

لم يخرج الأصوليون- في الجملة- عن منهج الشافعي في إثبات القياس، وان كانوا قد طوروا كلام الشافعي ومنهجه وتوسعوا فيه وأوضحوه.

فقد استدل الجصاص على إثبات القياس بإجماع الصحابة، واعتبر هذا دليلاً قاطعاً على ثبوت القياس، فقد ثبت عن الصحابة- تواتراً- مسائل لا تحصى، قالوا فيها بالقياس والاجتهاد، لا يتناكرونه ولا يتهيبونه، ولا يتوقفون فيه، ولولا علمهم بتوقيف قاطع من النبي صلى الله عليه وسلم ما أطبقوا عليه[68].

وقد استثمر الباقلاني وعبد الجبار هذا الدليل في إعادة تقرير ما أصله الشافعي، يقول الباقلاني: (اعلم- وفقك الله- ان آكد ما يعتمد في تثبيت الاجتهاد والتمسك بالرأي وغلبات الظنون: إجماع الصحابة)[69]؛ (فمهما حصلت غلبة الظن للمجتهد، بما يستنبط من القياس، فحكم الله الأخذ بما غلب عليه الظن قطعاً)[70]، ويقول عبد الجبار: (ان الحكم المثبت بالقياس معلوم عندنا، وإن كان طريقه غلبة الظن) [71]، (المعتمد في ذلك ما ذكره شيوخنا من إجماع الصحابة على القياس والاجتهاد)[72]، وقد تبعهما في هذا سائر الأصوليين، يقول الجويني: (ثم السر فيه ان الإجماع انعقد على وجوب العمل عند قيام ظنون القايسين، فلم تكن الظنون موجبة علماًولاعملاً)[73].

منهج الغزالي في إثبات القياس

لقد نضج منهج إثبات القياس- اكثر ما نضج- عند الغزالي، الذي قرره احسن تقرير، وتوسع فيه ودلل عليه احسن تدليل.

يقول: (ونظم هذا البرهان: ان اغلب الظنون يجب اتباعه، وهذا أغلب الظنون، فليجب اتباعه)[74]، فهنا مقدمتان تثمران نتيجة:

المقدمة الأولى- غلبة الظن يجب اتباعها شرعاً: ويثبتها بإجماع الصحابة (فان مرجعنا في ذلك، إلى عمل الصحابة رضي ا عنهم، فالذي بان لنا من فتاويهم ومشاوراتهم، اتباع اغلب الظنون، كيفما كان)[75].

المقدمة الثانية: القياس يفيد غلبة الظن: وتقريرهما: ان غلبة الظن، لا تكون الا في أمر تعتريه احتمالات، ولابد من سبب مرجح لأحد هذه الاحتمالات، فاذا وجد هذا السبب، وصف هذا الاحتمال بانه يغلب على الظن.

وفي القياس ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول- ان يكون الحكم الشرعي قد ورد تعبداً لا تظهر علته.

الاحتمال الثاني- ان يكون الحكم الشرعي قد ورد معللاً بعلة غير التي أثبتها القائس.

الاحتمال الثالث- ان يكون الحكم الشرعي قد ورد معللاً بالعلة التي أثبتها القائس، وهذا هو الذي يراد إثبات ترجحه وغلبته على الظن[76].

أما الاحتمال الاول: فيضعفه من خلال استقراء أحكام الشريعة؛ اذ يتبين ان اغلب هذه الأحكام، تظهر لنا عللها، يقول- في رده على أمثلة النظام التعبدية-: (ووجه الانفصال: ان ذلك يجري من تصرفات الشرع، مجرى الشاذ النادر، والغالب من عادته في التصرفات اتباع المعاني، والواقعة النادرة لا تقطع الغالب المستفاد من العادة المتكررة، كما ان من عرف من عادته المعاقبة على الإساءة، ففعل الإحسان منه مرة، لا يقطع ظن الظان سلوكه مسلك الانتقام عند العود)[77]، (فالأغلب على الظن: ما يناسب اغلب العادات)[78].

أما الاحتمال الثاني: فيقول- في تضعيفه-: (ما بحثنا عنه بحسب جهدنا، فلم نعثر عليه، فهو معدوم في حقنا، ولم يكلف المجتهد غيره، وعليه دلت أقيسة الصحابة)[79].

والملاحظ انه - في تضعيفه لهذين الاحتمالين- قد رد على منكري القياس، حين دللوا على احتمال الخطأ في القياس، من خلال الأمثلة التعبدية التي ذكرها النظام، أو من خلال اختلاف القائسين، الذي ذكره محاور الشافعي وابن حزم.

وإذا ثبت ضعف الاحتمالين الأولين ثبت ترجح الثالث وغلبته على الظن (فيغلب على الظن انه اتبع المعنى الذي ظهر)[80].

النتيجة: ينتج من إثبات المقدمتين: ان القياس حجة شرعاً.

منهج الأصوليين- بعد الغزالي- في إثبات القياس:

التزم الأصوليون- بعد الغزالي- بمنهجه في إثبات القياس، كما بيناه من خلال البرهان الذي نظمه من مقدمتين ونتيجة، ولكن خالفه كل من الرازي واتباعه والآمدي واتباعه- خالفوه في بعض التفاصيل، ونبين ذلك من خلال المقدمتين السابقتين.

أولاً: منهجهم في إثبات ان الظن واجب الاتباع شرعاً

1. منهج الرازي واتباعه:

استدل الرازي لهذه المقدمة بقوله: (ان العمل بالظن واجب، لما فيه من دفع الضرر عن النفس)[81]، ومعناه: ان العمل بالقياس يغلب على الظن، فيغلب على ظننا- اذا تركناه- ان نخالف حكم ا ونقع في عقابه، وتجنب المضرة والعقاب المظنونان راجح ببديهة العقل، ولا معنى لوجوب العمل بالقياس، الا هذا[82].

ويؤخذ على الرازي: انه استدل على وجوب العمل بالقياس شرعاً بدليل عقلي لا شرعي، يقول القرافي: (نطالبه بالدليل على ذلك فانه ليس من القضايا الضرورية، ولا مجال للعقل في الأحكام الشرعية)[83]، بدليل ان العمل بالشاهد بالواحد يفيد ظن الضرر، ومع ذلك ألغاه الشارع، فلا بد من دليل شرعي على اعتبار الشارع للظن الذي في القياس[84].

وهذا كله على فرض تسليم ان العمل بالقياس، فيه ظن دفع الضرر، (بل الخصم يقول: الضرر على التحقيق في العمل به، وترك النظر في الدليل)[85].

وسبب عدول الرازي عن طريقة المتقدمين الذين استدلوا بالإجماع، هو ما يقوله الرازي في الرسالة البهائية كما ينقل الأصفهاني: (وهذه الطريقة ضعيفة، لانه ما نقل الينا انهم كانوا يتمسكون بكل ظن غالب، فلا يبعد ان يتعبدنا بنوع من الظن الغالب، ونحن لا نعلم ذلك النوع، ثم قال: والأولى الاعتماد على العمومات كقوله تعالى: "فاعتبروا[86]")[87].

وهذا الذي اعترض به على المتقدمين، وارد على طريقته، ثم المتقدمون لم يستدلوا بإجماع الصحابة على اتباع كل ظن، وإنما ظن معين هو ظن الاجتهاد في الشرع، وهذا ما دلت عليه مسائل الصحابة المستفيضة، كما ان العدول عن

الدليل القاطع وهو الإجماع إلى أدلة مظنونة، وهي العمومات، اثبات للعمل بالظن بطريقة ودليل ظني.

2. منهج الآمدي:

أثبت هذه المقدمة بإجماع الصحابة كالمتقدمين[88]، ولكنه يرى ان هذا الإجماع دليل ظني[89]، ويؤخذ على الآمدي أمران:

الأول: انه اثبت وجوب اتباع الظن بدليل ظني.

الثاني: ان القياس اصل من أصول الشريعة، فلا يثبت الا بدليل قطعي، يقول عبد الرزاق عفيفي: (وقد اعترف الآمدي وجماعة بانه حجة ظنية،فكيف يتفق ذلك مع ما ذكره الآمدي مراراً من ان مسائل أصول الفقه قطعية)[90]

والذي حمل الآمدي على اعتبار الإجماع هنا دليلاً ظنياً، انه إجماع سكوتي، وهو يرى ظنية الإجماع السكوتي[91].

ومع ان كثيراً من المتقدمين، يذهبون إلى ان الإجماع السكوتي دليل ظني، الا انهم يرون اجماع الصحابة هنا قطعياً، لانه كما يقول العضد: (والعادة تقضي بان السكوت في مثله وفاق)[92]، ويعلق التفتازاني على هذا بقوله: (ولما كان اجماعاً سكوتياً، وهو ظني لا قطعي، دفعه بان مثل هذا السكوت قطعي لا ظني، لقضاء العادة قطعاً بان السكوت على مثل هذا الأصل الكلي الدائمي لا يكون الا عند وفاق)[93].

ثانياً: منهجهم في إثبات ان القياس يفيد غلبة الظن

لا يعدو منهجهم منهج الغزالي، في اثبات هذه المقدمة.

يقول الآمدي: (فإذا رأينا حكماً مشروعاً، مستلزماً لأمر مصلحي، فلا يخلو: إما ان يكون ذلك هو الغرض من شرع الحكم، أو ما لم يظهر لنا، لا يمكن ان الغرض ما لم يظهر لنا، والا كان شرع الحكم تعبداً وهو خلاف الأصل لما سبق تقريره، فلم يبق الا ان يكون مشروعاً لما ظهر)[94]، وكان قرر ان التعبد خلاف الأصل لوجوه: الأول- ان الغالب من الأحكام التعقل دون التعبد، والثاني- ان الحكم اذا كان معقول المعنى، كان على وفق المألوف من تصرفات العقلاء واهل العرف، والأصل تنزيل التصرفات الشرعية على وزان التصرفات العرفية، والثالث- انه اذا كان معقول المعنى، كان اقرب إلى الانقياد وأسرع في القبول[95].

ويقول الرازي: (ان الظن بكون الحكيم حكيماً، مع العلم بان هذا الحكم فيه هذه الجهة من الحكمة، يفيد في الشاهد، ظن ان ذلك الحكيم انما شرع ذلك الحكم لتلك الجهة فاذا علمنا حكمة ملك بلدة، ورأيناه دفع مالاً لفقير، والفقر يناسب دفع المال، ولم يخطر ببالنا صفة أخرى غير الفقر، غلب على ظننا منه انما دفع المال اليه لفقره، مع تجويز ان يكون له غرض آخرسوى ما ذكرناه، لكنه تجويز مرجوح، لا يقدح في ذلك الظن الغالب).[96]

المبحث الثالث- قضيتان محوريتان في التعليل الأصولي

تمهيـــد:

في المبحث السابق، تناولنا التعليل الأصولي، من حيث مناهج الأصوليين في إثباته أو نفيه، واما هنا فتتناول مناهج مثبتي التعليل الأصولي فيما بينهم في بحثهم لقضايا التعليل الأصولي، بعد ان اثبتوه.

وليس بوسعنا ولا من غرضنا في هذا البحث، ان نتناول كل القضايا والمسائل التي بحثها مثبتو التعليل الاصولي، كبحوثهم في مسالك العلة ونواقضها، وما يجري فيه القياس وما لا يجري... الخ.

وانما قصدنا في هذا البحث: ان نتناول مناهج مثبتي التعليل الاصولي، في قضيتين محوريتين في هذا التعليل، نظن انه يتفرع عنهما مسائل التعليل الأصولي الأخرى، أو نظن انهما تشكلان الركيزتين الأساسيتين في فهم التعليل الاصولي، والمناهج العامة لمثبتيه في بحثهم له.

وهاتان القضيتان هما: اولاً – الأحكام الشرعية بين التعليل والتعبد، وثانياً – الأحكام المعللة بين العلل الفقهية والمصلحية. اما القضية الأولى فتتناول أول تقسيم يمكن ان يتبادر إلى الذهن للأحكام الشرعية، وهي انها اما ان تكون معللة أو تعبدية، واما القضية الثانية، فتتناول أهم تقسيم يمكن ان يوضع للأحكام المعللة، وهو انها اما معللة بعلل فقهية أو بعلل مصلحية، وهو تقسيم ينعكس - بالضرورة- على مفهوم الأحكام التعبدية وأقسامها، وقد جعلنا كل قضية في مطلب مستقل:

المطلب الأول- الأحكام الشرعية بين التعليل والتعبد

المراد بلفظتي التعليل والتعبد

اذا اخذنا المفهوم الكلامي للتعليل فالأحكام كلها معللة، لأن الامة مجمعة على ان لكل حكم علة وحكمة في علم ا تعالى، وليس هذا هو ما نقصده بالتعليل هنا، انما نقصد إمكانية ظهور علة الحكم للمجتهد أو عدم امكانية ظهورها، فاذا امكن ظهورها فالحكم معلل، وإذا لم يمكن ظهورها فالحكم تعبدي، يقول التفتازاني: (كون الحكم الثابت بالنص تعبدياً أو معقولاً، بمعنى انه لا يدرك العقل معناه، أي علته أو

يدرك)[97]، ويقول أميربادشاه في تعريف الحكم المعلل: (والمراد بمعقولية معناه: ان تدرك علته وحكمته التي شرع لها)[98]، ويقول الغزالي في الحكم التعبدي: (لأن مبنى العبادات على الاحتكامات، ونعني بالاحتكام: ما خفي علينا وجه اللطف فيه، لانا نعتقد ان لتقدير الصبح بركعتين، والمغرب بثلاث، والعصر بأربع- سراً، وفيه نوع لطف وصلاح للخلق، استأثر الله - سبحانه وتعالى- بعلمه)[99].

إقرار القائسين بوجود أحكام تعبدية

يقر القائسون بوجود أحكام تعبدية في الشرع، لا تظهر لنا عللها، ولكنها بالنسبة إلى ما تظهر لنا عللها قليلة، كما يقررون، وفي هذا يفترق القائسون عن نفاة القياس، الذين يرون ان الأحكام كلها أو اغلبها تعبدية.

يقول الدبوسي في رده على النظام: (واما الجواب عن استدلالهم باختلاف الأحكام، فان منها مالا يعقل، ومنها ما يعقل، ونحن لا نستجيز القياس الا بما يعقل)[100]. ويقول الامدي: (ان من الاحكام، ما ثبت غير معقول المعنى، كضرب الدية على العاقلة ونحوه)[101]. ويقول ابن العربي: (الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل، الا نبذاً شذت، لا يمكن فيها الا رسم الاتباع، دون ان يعقل شيء من معناها)[102].

لكن بعض القائسين تكلف – في رده على النظام- في بيان المعنى فيما ذكره من امثلة، كقول الكلوذاني: (وايجاب الغسل من المني لانه يلتذ به في جميع البدن، ولهذا يوجب الخدران في جميعه، بخلاف البول، لانه يتكرر دفعات في اليوم، فإيجاب الغسل يوجب الحرج بخلاف الجنابة من المني، فانه يتكرر... الخ)[103]، وقول القرافي: (والوضوء من الريح دون غسل الموضع لا فائدة فيه، لانه لو غسل لكان لموضع التنجيس، وحينئذ يجب على الثياب كلها كلما خرج ريح، وذلك مشقة عظيمة)[104].

ولكن... نرى ان لا مناص من الإقرار بوجود أحكام تعبدية، ومن ذا يزعم انه يدرك السر في مقادير ركعات الصلاة مثلاً؟ ولذلك يقول الأصفهاني في منهج من علل أمثلة النظام: (وان تكلف متكلف الجواب المفصل عن كل واحدة واحدة من تلك المسائل، فيصعب تقريره اجراء كل مسألة من تلك المسائل على قواعد القياس)[105].

مناهج القائسين في تقسيم الأحكام إلى معللة وتعبدية

إذا كان القائسون متفقين، على انقسام أحكام الشرع إلى معللة وتعبدية، فانهم اختلفوا- بعد هذا- في طريقة تقسيم الأحكام إلى معللة وتعبدية، وفي طريقة الحكم على حكم ما، بانه معلل أو تعبدي، ولهم في ذلك ثلاثة مناهج:

منهج الحنفيـة

يرى الحنفية ان هناك أبواباً من الأحكام الشرعية تعبدية محضة، لا يمكن – بحال- ان تظهر عللها، وهذه الأبواب هي أبواب الحدود والكفارات والمقدرات والرخص، فيرفضون- أساساً- أي بحث عن علل هذه الأحكام، وحجتهم في هذا: ان هذه الاحكام، لا يمكن ان تدرك عللها بالرأي، فلا يمكن عقل المعنى في تقديرات الحدود والكفارات بحال، كتقدير المائة في حد الزنا والثمانين في حد القذف، وشرط القياس عقل المعنى[106].

منهج الجمهور

أما جمهور الأصوليين، فلم يفرقوا بين نوع من الأحكام ونوع، وانما يبحثون عن علة كل حكم، فان ظفروا بعلة للحكم حكموا بانه معلل، واجروا فيه القياس، وان استعصى ظهور علة للحكم حكموا بانه تعبدي، ولم يجروا فيه القياس، وحجتهم: ان دليل ثبوت القياس، دليل على اجرائه في كل موضع، متى علمنا علة الأصل فيه، وما لم تظهر العلة فلا نقيس، ومن فرق بين حكم وحكم فقد تحكم، كمن يقول يجري القياس في البيع دون النكاح[107].

مقارنـة بين المنهجين

يصور أبو الحسين الخلاف بين المنهجين بقوله: (والخلاف بين الناس هل في الشريعة جملة من المسائل، يعلم انه لا يجوز ان تدل دلالة على علة احكامها، فيمتنع استعمال القياس فيها في الجملة، أوليس ذلك بل ينبغي ان يستقرئ مسألة مسألة، فأصحاب ابي حنيفة يقولون: انا قد علمنا ذلك في جملة من المسائل، وهي التي ذكروها، وغيرهم لا يحكم بذلك في اكثر هذه المسائل على سبيل الجملة بل يستقرئون مسألة مسألة)[108].

ويكاد الخلاف يؤول – من الناحية العملية- إلى الوفاق: فالحنفية يقيسون في الحدود والكفارات، ولكنهم لا يسمون صنيعهم قياساً، بل دلالة نص، فأوجبوا الكفارة على الأكل عمداً في نهار رمضان، قياساً على الجماع، بجامع انتهاك حرمة الشهر، يقول السرخسي: (وأوجبنا - في الإفطار بالأكل والشرب- كفارة ايضاً بدلالة النص لا بالقياس، فان الأعرابي سأل عن جنايته بقوله: هلكت وأهلكت، وقد علمنا انه لم يرد الجناية على البضع، لان فعل الجماع حصل منه

في محل مملوك له، فلا يكون جناية لعينه...، فعرفنا ان جنايته كان على الصوم، باعتبار تفويت ركنه الذي يتأدى به، وقد علم ان ركن الصوم الكف عن اقتضاء شهوة البطن وشهوة الفرج، ووجوب الكفارة للزجر عن الجناية على الصوم)[109].

وقد اقر الغزالي هذا حين قال: (فان زعموا ان ذلك تنقيح لمناط الحكم لا استنباط للمناط، فما ذكروه حق، والإنصاف يقتضي مساعدتهم، اذا فسروا كلامهم بهذا، فيجب الاعتراف، بان الجاري في الكفارات والحدود، بل وفي سائر أسباب الأحكام، المنهج الأول في الإلحاق دون المنهج الثاني)[110].

منهج الجويني وطائفة من الأصوليين

أكثر الأصوليين من المتقدمين والمتأخرين- يقتصرون على مجرد الإشارة إلى انقسام الأحكام إلى معللة وتعبدية، وان الغالب فيها هو التعليل.

لكن الجويني نهج نهجاً اخر اكثر دقة وتفصيلاً، وجاء بتقسيم مبتكر لم يسبق إليه، فقسم أصول الشريعة إلى خمسة أقسام:

* **الأول:** ما يعقل معناه، ويؤول إلى امر ضروري، كالقصاص معلل بحقن الدماء، فقياس المعنى يجري فيه على نوعين: قياس جزء على جزء، ضمن الأصل نفسه، والضرورة هي الجامع، كقياس القصاص في الأطراف عند اشتراكها في السرقة، على القصاص على الجماعة عند اشتراكهم في قتل الواحد، بجامع الضرورة في صون المصون بالقصاص، والنوع الثاني: قياس غير ذلك الأصل عليه، بجامع الضرورة الكلية، كاعتبار حد بقصاص أو العكس.
* **الثاني:** ما يعقل معناه، ويؤول إلى الحاجة العامة، كالإجارة أجيزت للحاجة، على خلاف القياس المرعي في المعاوضات، الا يتقابل الا موجودان، فهنا نجري قياس المعنى في الجزء على الجزء، فأما اعتبار اصل اخر به، فقد امتنع منه معظم القائسين.
* **الثالث:** ما يتعلق بالاستحثاث على مكارم الاخلاق، كالوضوء لافادة النظافة، فهنا يمتنع قياس المعنى بنوعيه، ويجوز قياس الشبه في الجزء على الجزء، والسبب: انه مما لا يستقل العقل البشري بدركه.
* **الرابع:** كسابقه في الوصف والحكم، لكن يختلف في ان هذا فيه خروج على قاعدة، كالكتابة لتحصيل العتق، على خلاف قاعدة امتناع مقابلة الملك بالملك.
* **الخامس:** ما لا يلوح فيه معنى أصلا، كالعبادات البدنية المحضة وتقدير أعداد الركعات، وهذا القسم نادرجداً[111].

وقد تأثر بهذا التقسيم عدد من الأصوليين: فذكر السمعاني قريباً منه[112]، والغزالي الذي قسم الأحكام إلى ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل اصلاً، كمقادير الركعات في الصلاة، وقسم يتردد في تعليله، كتجاوز مقادير الزكاة إلى القيمة، وقسم يغلب فيه التعليل وهو المناكحات والمعاملات والجنايات والضمانات[113]، وابن العربي الذي قسمها إلى ثلاثة أقسام أيضاً: قسم لا يجري فيه تعليل بحال، وهي العبادات، وان كان قد يدخلها قياس الشبه، وقسم يجري فيه التعليل قطعاً، وهي المعاملات، وقسم يجري التعليل في فروعه قطعاً، وفي جريانه في أصوله اختلاف، كالحاق النكاح بالبيوع[114]، والشاطبي قسمها إلى قسمين: قسم العبادات، ويغلب فيها التعبد، ولا يمتنع قياس الشبه، وقسم العادات، ويغلب فيها اتباع المعاني المناسبة[115].

وهذا التقسيم من الجويني واتباعه هو تقسيم اغلبي للأحكام، حسب جريان التعليل فيها أو عدم جريانه، ولا يمنع هذا التقسيم من إجراء التعليل في مسالة من العبادات مثلاً، اذا ظهرت علتها، وبهذا يختلف منهج الجويني واتباعه عن منهج الحنفية، الذين يمنعون القياس في الحدود والكفارات، ولا يجيزون ان يند عن هذا المنع ولو مسالة واحدة، لانه لا يمكن ان تظهر العلل في هذه الأبواب بحال.

المطلب الثاني- الأحكام المعللة بين العلل الفقهية والمصلحية

بيان المراد بالعلل الفقهية والعلل المصلحية

ان الناظر في علل الأحكام يفرق - بوضوح – بين نوعين رئيسين منها: نوع ترتبط فيه العلة بحكمها، وتتعلق به نوع تعلق، يمكن للمجتهد اظهاره، ولكن لا يمكن اظهار وجه المصلحة فيه، وهذه هي التي نسميها العلل الفقهية، وأما النوع الآخر فترتبط فيه العلة بحكمها، وتتعلق به تعلقاً يمكن إظهاره وإظهار وجه المصلحة فيه، وهذه هي التي نسميها العلل المصلحية.

فمثال العلل الفقهية: قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية، بجامع طهارة تعدت محل موجبها، ومثال العلل المصلحية: قياس الثيب الصغيرة على الابن الصغير، في وجوب ولاية النكاح بجامع الصغر.

ففي كلا المثالين تمكنا من الربط بين الأصل والفرع بعلة تجمعهما، لكننا في المثال الأول لا ندرك وجه المصلحة في تعلق العلة بحكمها، فلا ندرك لماذا يرتبط إيجاب النية في

التيمم، بكون التيمم طهارة تعدت محل موجبها، ولكن نظن ان وراء هذا الارتباط مصلحة، لا تدركها عقولنا، بينما ندرك وجه المصلحة في تعلق العلة بحكمها في المثال الثاني، وهذه المصلحة هي: صيانة حقوق الصغير ومصالحه، فان الصغر مظنة ضياعها، فترتب عليه ثبوت الولاية لصيانتها.

فهل فرق الأصوليون هذه التفرقة؟ وهل اثبتوا التعليل بالعلل المصلحية، وكيف نظروا إلى هذه العلل؟ وما هي مناهجهم في بحثها؟

ويمكن – في هذا الصدد- تبين ثلاثة مناهج للاصوليين، في النظر إلى هذا النوع من العلل، وتمثل هذه المناهج ثلاث مراحل زمنية هي: مرحلة الأصوليين المتقدمين أي قبل الجويني والغزالي، ومرحلة الجويني والغزالي، ومرحلة الأصوليين المتاخرين بعد الجويني والغزالي.

منهج الأصوليين المتقدمين في العلل الفقهية والمصلحية

عرف المتقدمون من الأصوليين التفرقة بين العلل الفقهية والعلل المصلحية، ونجد في هذا إشارات عند بعضهم هنا وهناك، تدل على هذا التفريق، يقول الشيرازي: (وقد يكون وصف العلة معنى يعرف وجه الحكمة في تعلق الحكم به، كالشدة المطربة في الخمر، وقد تكون معنى لا يعرف وجه الحكمة في تعلق الحكم به، كالطعم في البر)[116]، ويقول القاضي عبد الجبار: (فنعلم انه لولا كون شراب الخمر مقتضياً لاختزان العداوة والبغضاء لما حرم، ولولا كونه مسكراً لم يقتض العداوة والبغضاء)[117]، ويقول الدبوسي: (لان الصغر له اثر في إثبات الولاية مالاً، وهذه الولاية من جنسها، لانها من المصالح التي تعلق القوام بها)[118].

وهذا لا يعدو ان يكون مجرد إشارات هنا وهناك، أما المنهج العام للأصوليين المتقدمين فهو: انهم لم يعنوا ببحث العلل المصلحية بحثاً مستقلاً، بحيث تتميز عن العلل الفقهية، في أحكامها وتقسيماتها والتفصيلات الخاصة بها، كما لم يفردوا لها مسلكاً مستقلاً تثبت به.

بل ان الاتجاه العام عند المتقدمين هو المنع من التمسك بالعلل المصلحية، بمجرد الاعتماد على المصلحة الظاهرة فيها، وانما يثبتونها بمسالك العلة، ثم بعد ذلك قد يعلم وجه المصلحة الظاهرة فيها، وقد لا يعلم.

ويرجع هذا النهج من المتقدمين – في نظري – إلى سببين:

الأول- انه مع إقرار المتقدمين بان الأحكام مبنية على المصالح الا انهم يرون انه لا يمكن الاعتماد على عقولنا في إدراك هذه المصالح، فكم من المصالح التي لم يعتبرها الشارع، يقول الباقلاني: (وجميع أحكام الأمارات والعلل الشرعية، شرعية ثابتة بالسمع، دون قضية العقل)[119]، والمعتزلة اشد الناس في نفي تدخل العقل في إثبات علل القياس، لان عقولنا لا تغني في معرفة مصالح الاحكام، كما لا تغني في معرفة التجارات النافعة من الضارة[120]، ويعقد ابو الحسين باباً لما يعلم بأدلة العقل، وما يعلم بأدلة الشرع، فيقول: (فأما ما يعلم بالشرع وحده فهو ما في السمع دليل عليه دون العقل، كالمصالح والمفاسد الشرعية)، وكذلك (طرق الأحكام الشرعية كالأدلة والأمارات، وأسباب هذه الأحكام وعللها)[121]، ويقول الجصاص: (وعلل المصالح ليست هي العلل التي يقاس عليها أحكام الحوادث، ولا يوقف عليها الا من طريق التوقيف)[122].

السبب الثاني- يرى الأصوليون المتقدمون: انه لا يمكن إبداء علة مصلحية الا ويرد عليها النقض، واذا ورد النقض على علة أبطل التعليل بها، ولذلك منعوا التعليل بالعلل المصلحية وبالحكمة، يقول الكرخي: (الأصل انه يفرق بين علة الحكم وحكمته، فان علته موجبة، وحكمته غير موجبة)، ويعلق النسفي على هذه العبارة بقوله: (من مسائله: ان السفر علة القصر، وحكمته المشقة، ثم السفر يثبت القصر وان لم يلحقه مشقة، وعدم الحكمة لا يوجب عدم الحكم، ووجود العلة أوجب وجود الحكم)[123].

منهج الجويني والغزالي في العلل الفقهية والمصلحية

جاء الجويني بتقسيم للأحكام المعللة لم يسبق اليه- كما ذكرنا- وترجع أهمية هذا التقسيم إلى: ان الجويني شرع في عملية منهجية لتأصيل التعليل بالمصالح، فاعتنى ببيان متى تظهر هذه المصلحة، ومتى لا تظهر، ضمن تقسيم دقيق للأحكام الشرعية، التي تظهر فيها المصالح والتي لا تظهر فيها المصالح، وانها اذا ظهرت، فما هو نوع القياس الذي نجريه وما نوع القياس الذي يمتنع إجراؤه؟... الخ[124].

كما ان الجويني ترجم للعلل المصلحية مسلكاً خاصاً بها، لم يسبق اليه، وقد ترجمه بقوله: (إثبات علة الأصل بتقدير اخالته ومناسبته الحكم، مع سلامته عن العوارض والمبطلات، ومطابقته الأصول)[125].

وقد مثل لهذا المسلك بأمثلة، كثر تعبيره عنها بألفاظ الغرض والمقصد والحكمة والمصلحة، كقوله: (فان المقصود المتفق عليه من القصاص: صيانة الدماء وحفظ المهج)[126]، وقوله (والغرض بشرع القطع: ردع السارق عن تناول المال النفيس)[127]، وقوله: (والأمارات الشرعية: مصالح تقتضي احكامها، وهي على التحقيق متعلقة بها)[128]، وقوله: (وهو

معنى مشعر بالحكم مناسب له، فيما يقتضيه الفكر العقلي)[129].

أما الغزالي: فقد تابع ما بدأه استاذه، واكمله وطوره وزاده بياناً وتمثيلاً وتدليلاً، وذلك من خلال مسلك المناسبة، الذي أصله وقعد قواعده، وانشأ أقسامه وأمثلته، ومفرداته ومفاهيمه، وحدد ذلك تحديداً دقيقاً، وضبطه ضبطاً تاماً ومحكماً، لم يسبق اليه ولم يلحق به، فيكاد الأصوليون – بعده- لا يجاوزون ما قاله في هذا المسلك، فضلاً على انهم يقصرون عنه[130].

وهذا المسلك- عنده- مسلك لإثبات العلل المصلحية، يقول: (نعني بالمناسبة معنى معقولاً، ظاهراً في العقل، يتيسر إثباته على الخصم، بطريق النظر العقلي)[131]، (ومناسبة الحكم مناسبة عقلية مصلحية، يتقاضى العقل ورود الشرع بها)[132].

كما أصل التعليل بالحكمة، وبينه وأيده بالأدلة والأمثلة، ورد على حجج الرافضين له[133]، وهو يعني بالحكمة المعنى المناسب، يقول: (ولسنا نعني بالحكمة الا العلة المخيلة والمعنى المناسب)[134]، الا انه يفرق بينهما، من حيث كون الحكمة علة لنصب السبب للحكم، وكون المناسب علة للحكم نفسه[135].

فمثال المناسب ان يقال: قليل الخمر الذي لا يسكر محرم، ونعلل ذلك بأن قليله يدعو إلى كثيره، حسماً للباب بحكم المصلحة، ونقيس عليه تحريم قليل النبيذ[136]، ومثال الحكمة: قوله صلى ا عليه وسلم: (لا يقضي القاضي وهو غضبان)[137]، يقول الغزالي: (جعل الغضب سبباً لتحريم القضاء، فعقلت حكمته، وهو انه يدهش العقل، ويزيح عنه أبواب الصواب، ويمنعه من استيفاء الفكر في طلب النصفة، وتحري العدل في القضية، وهذه الحكمة بعينها تدعو إلى نصب الجوع المفرط والالام المبرح مانعاً، فهذه حكمة معقولة في تعليل السبب وتعديته)[138].

هذا، ولقد أيد الجويني والغزالي منهجهما، من خلال الرد على السببين اللذين منعا الأصوليين قبلهما من التعليل بالمصالح كما يلي:

الرد على السبب الأول

اذا كان الأصوليون المتقدمون يرون ان العقل لا يمكن ان يدرك مصالح الأحكام، لان الشرع اعتبر مصالح وأهمل مصالح ولم يعتبرها- فان الجويني يرد على هذا بتقرير ان الصحابة استرسلوا في اعتبار المصالح وبناء الأحكام عليها، بمجرد ان يغلب على ظنهم ان هذه المصلحة هي علة الحكم، ولم يناقض رايهم فيها اصل من أصول الشريعة، ولم يكونوا يشترطون إدراك هذه المصالح على وجه اليقين، بل اكتفوا بغلبة الظن[139].

الرد على السبب الثاني

إذا كان الأصوليون المتقدمون منعوا التعليل بالمصالح لورود النقض عليها، فان الغزالي يرد على هذا بقوله:(قلنا: حاصل الكلام راجع إلى ان العلة المنقوضة لا يصلح الاعتماد اليها، وهذا مسلم، فليبطل الحكم بالنقض لا بكونه حكمة، وليسلم ان الحكمة اذا عقلت ولم تنتقض جاز التعليل للأسباب بها)[140].

منهج الأصوليين المتأخرين في العلل الفقهية والمصلحية

تابع الأصوليون الغزالي في إثبات مسلك المناسبة، كمسلك تعرف به العلل المصلحية، ولم يأتوا بجديد يذكر، يمكن ان يضاف إلى ما قاله الغزالي في هذا المسلك، وقد عرفوا هذا المسلك بقريب مما عرفه الغزالي، كقول القرافي: (المناسبة ما تضمن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة)[141]، وقول الأصفهاني: (فالمناسب هو الوصف الذي يلزم من ترتيب الحكم عليه جلب منفعة أو دفع مضرة)[142].

ومع انهم اثبتوا هذا المسلك، وأوردوا فيه كلام الغزالي، الا انه يصعب تقرير انهم التزموا فيه ببحث العلل المصلحية، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: انهم توسعوا في إطلاق لفظة المناسبة، فشملت – عندهم- العلل الفقهية والعلل المصلحية، وهم - بهذا- يقاربون منهج المتقدمين، فمن الأمثلة التي هي علل فقهية، ومع ذلك سموها مناسبات:

قول الرازي: ان انتقاض الوضوء بخروج القيء لكونه نجساً، امر ثبت بالمناسبة (لان المناسبة مع الاقتران يدلان على العلة، وقد حصلا في هذا المعنى)[143]، ويقول الآمدي: (فان القيء والرعاف والمذي، من حيث هو خارج نجس، مناسب لنقض الوضوء)[144]، ويقول القرافي: (فان النجاسة مناسبة للتحريم والطهارة مناسبة لإباحة الصلاة)[145].

وهذه الامثلة، مما صنفه الغزالي في دائرة التعبدات، التي لا تظهر فيها وجوه المصالح، كما منع الجويني- فيها- قياس المعنى، وفصل مواطن قياس الشبه الذي يجري فيها.

الأمر الثاني: انهم اختلفوا في التعليل بالحكمة، فأجازه الرازي في المحصول والبيضاوي مطلقاً[146]، ومنعه الاكثرون، منهم: الرازي في المعالم وابن السبكي في جمع الجوامع وابن التلمساني، ونسبه ابن النجار إلى اكثر

الحنابلة[147]، وفصل بعضهم:فأجازه اذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها، ومنعه اذا كانت خفية ومضطربة، واختاره الامدي وابن الحاجب والعضد والتفتازاني وصفي الدين الهندي وابن السبكي في الإبهاج[148].

وكان مقتضى إثباتهم لمسالك المناسبة- وهو مسلك لإثبات العلل المصلحية- ان يتفقوا على التعليل بالحكمة، لان الحكمة علة مصلحية كالمناسب كما يقول الغزالي، فدل اختلافهم هذا على انهم اقرب إلى متقدمي الأصوليين، منهم الجويني والغزالي، من حيث المنهج في العلل الفقهية والمصلحية.

خاتمة ببيان أهم النتائج

1. في بحث مسألة التعليل يجب التمييز بين مستويين: مستوى التعليل من الناحية الكلامية، فهذا مجمع عليه، ومستوى التعليل من الناحية الأصولية (القياس) فهذا يتسع فيه الخلاف.
2. أدى الخلط بين مستويي التعليل الكلامي والاصولي إلى اشكالات، أثارها اول من أثارها الرازي.
3. يقوم منهج نفاة التعليل الأصولي على أساس احتمال الخطأ في القياس، فلا نأمن ان ننسب إلى الشارع ما لم يقله، بينما يقوم منهج مثبتيه على أساس ان العمل بغلبة الظن في القياس مأمور به شرعا، ولو احتمل الخطأ.
4. يقر القائسون بوجود أحكام تعبدية لا تظهر عللها، ولكنهم يجعلونها نادرة بالنسبة إلى التي تظهر عللها.
5. للقائسين منهجان رئيسان في تقسيم الأحكام التعبدية والمعللة: منهج الحنفية الذين سدوا باب التعليل بالكلية في بعض أبواب الفقه، وهي الحدود والكفارات، ومنهج الجمهور الذين لا يسدون باب التعليل في حكم حتى يبحثوا عن علته فلا يجدوها.
6. يجب التفريق بين العلل الفقهية التي لا تبدو فيها المصلحة والعلل المصلحية التي تبدو فيها المصلحة.
7. اعتنى الجويني والغزالي بالعلل المصلحية وأصلاها وتوسعا فيها بينما غيرهم من الأصوليين لم يعتنوا بهذه العلل ويمنع كثير منهم التعليل بها.

الهوامش

(1) الفارابي، إحصاء العلوم، نقلا عن، سانو، ص39.
(2) ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ص3.
(3) سانو، بحث "المتكلمون وأصول الفقه".
(4) راجع في هذه المسألة، الأسدابادي، شرح الأصول الخمسة، ص413 وما بعدها، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص79 وما بعدها.
(5) الفيروزابادي، القاموس المحيط، ص932.
(6) الجرجاني، التعريفات، ص111.
(7) البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص88-89، والشويخ، تعليل الأحكام، ص31 وما بعدها.
(8) الأسد ابادي، شرح الأصول الخمسة، ص203.
(9) المرجع السابق، ص211 وما بعدها.
(10) الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، ج 1، ص101-102.
(11) الباقلاني، كتاب تمهيد الاوائل وتلخيص الدلائل، ص385-386.
(12) الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص229.
(13) الغزالي، المستصفى من علم الاصول، ج 2، ص279.
(14) امير بادشاه، تيسير التحرير في أصول الفقه لابن الهمام، ج 3، ص303.
(15) الباقلاني، كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص50-51.
(16) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1، ص172-173.
(17) الماتريدي، التوحيد، ص216.
(18) الغزالي، قواعد العقائد، ص208-209.
(19) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج1، ص133-134، 464-465.
(20) الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ص162.
(21) أي ليس يلزم من تجويز فعله – تعالى- للقبيح- أن يفعله.
(22) القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج1، ص366.
(23) أمير بادشاه، تيسير التحرير ج3، ص303.
(24) الرازي، المحصول في علم الاصول، ج5، ص172-173.
(25) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص285.
(26) شلبي، تعليل الاحكام، ص108.
(27) ابن السبكي، الابهاج في شرح المنهاج للبيضاوي، ج3، ص41-42.
(28) الرازي، المحصول في علم الاصول، ج5، ص172 وما بعدها.
(29) المرجع السابق، ج 5، ص131-132.

(30) المرجع السابق، ج5، ص175-176.
الرازي، المعالم في علم أصول الفقه 169، التفسير الكبير ج26، ص398.
(31) الآمدي، الاحكام في اصول الاحكام، ج3، ص292. صدر الشريعة، التوضيح لمتن التنقيح في اصول الفقه، ج2، ص135.
(32) الرازي، المحصول في علم الأصول، ج5، ص132.
(33) القرافي، نفائس الاصول، ج 7، ص3365.
(34) امير بادشاه، تيسير التحرير، ج3، ص295، وانظر، الزركشي، البحر المحيط في اصول الفقه، ج5، ص124.
(35) البوطي، ضوابط المصلحة، ص96-97.
(36) ابن السبكي، الابهاج في شرح المنهاج، ج3، ص41-42.
(37) الشاطبي، الموافقات في اصول الشريعة، ج2، ص8-11.
(38) الريسوني، نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي، ص232 وما بعدها.
(39) الرازي، المحصول في اصول الفقه، ج5، ص125 وما بعدها.
(40) الجصاص، الفصول في الاصول، ج3، ص985.
(41) البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص784.
(42) الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، ج4، ص33.
(43) الجويني، الكافية في الجدل، ص68.
(44) الجويني، التلخيص في اصول الفقه، ج3، ص223.
(45) الاسدابادي، المغني في ابواب التوحيد والعدل، ج 17، ص335.
(46) الجويني، الكافية في الجدل، ص63-64.
(47) البصري، المعتمد في اصول الفقه، ج 2، ص832.
(48) الغزالي، شفاء الغليل، ص21.
(49) الجصاص، الفصول في الاصول، ج 3، ص963، الدبوسي، الاسرار في الاصول والفروع في تقويم ادلة الشرع، ج3، ص839، البصري، شرح العمد، ج2، ص17، 19.
(50) صدر الشريعة، التوضيح لمتن التنقيح، ج2، ص132-133.
(51) الرازي، المحصول في اصول الفقة، ج 5، ص257.
(52) المرجع السابق، ج 5، ص273.
(53) الآمدي، الاحكام في اصول الاحكام، ج3، ص202.
(54) التفتازاني، حاشيته على شرح العضد لمختصر المنتهى الاصولي لابن الحاجب، ج2، ص231.
(55) الشافعي، الرسالة، ص476.
(56) المرجع السابق، ص477-478.
(57) الغزالي، المستصفى من علم الاصول، ج 2، ص277. الأسد ابادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج17، ص321. السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ج2، ص81.
(58) أبو زهرة، ابن حزم، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ص390-391.
(59) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص487.
(60) ابن حزم، الاحكام في أصول الأحكام، ج 8، ص490.
(61) المرجع السابق.
(62) المرجع السابق، ج8، ص492.
(63) المرجع السابق، ج8، ص524 وما بعدها.
(64) الشافعي، الرسالة، ص477-478.
(65) المرجع السابق، ص480-501.
(66) المرجع السابق، ص483.
(67) المرجع السابق، ص39-40.
(68) الجصاص، الفصول في الأصول، ج2، ص701-703.
(69) الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ج3، ص188.
(70) المرجع السابق، ج3، ص230.
(71) الاسدابادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج17، ص316.
(72) المرجع السابق، ج 17، ص296.
(73) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص45، وانظر، البصري، شرح العمد، ج1، ص312، 323، المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص813.
(74) الغزالي، أساس القياس، ص92.
(75) المرجع السابق، ص96.
(76) الغزالي، المستصفى من علم الاصول، ج2، ص309، شفاء الغليل، ص199، أساس القياس، ص93-94.
(77) الغزالي، شفاء الغليل، ص201، وانظر، المستصفى من علم الأصول، ج2، ص311 وما بعدها.
(78) الغزالي، أساس القياس، ص95.
(79) الغزالي، شفاء الغليل، ص199-200.
(80) المرجع السابق.
(81) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج5، ص180.
(82) الرازي، المحصول في أصول الفقه، ج5، ص98 وما بعدها، ابن التلمساني، شرح المعالم في أصول الفقه، ص143، الاسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول للبيضاوي، ج3، ص22.
(83) القرافي، نفائس الأصول، ج6، ص2747.
(84) المرجع السابق، الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص7، 14.
(85) القرافي، نفائس الأصول، ج6، ص2747.
(86) سورة الحشر، الآية 7.
(87) الأصفهاني، الكاشف عن المحصول في أصول الفقه، ج6، ص364.
(88) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص287-288، ابن الحاجب، منتهى الوصول، ص184.
(89) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص24.

(90) عفيفي، عبد الرزاق، تعليقه على الإحكام للامدي، ج4، ص32.
(91) الآمدي، الاحكام في أصول الأحكام، ج4، ص48.
(92) العضد، شرح مختصر المنتهى الاصولي لابن الحاجب، ج2، ص251.
(93) التفتازاني، حاشيته على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ج2، ص251.
(94) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص286، وانظر ابن الحاجب، منتهى الوصول، ص184.
(95) الامدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص264-265، 279.
(96) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج5، ص177-178.
(97) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه لصدر الشريعة، ج2، ص209-210.
(98) أميربادشاه، تيسير التحرير، ج3، ص279.
(99) الغزالي، شفاء الغليل، ص204.
(100) الدبوسي، الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلة الشرع، ج2، ص624.
(101) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص67.
(102) ابن العربي، المحصول في أصول الفقه، ص132.
(103) الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، ج3، ص406.
(104) القرافي، نفائس الأصول، ج7، ص3324، وانظر، الاسنوي، نهاية السول، ج3، ص32، ابن السبكي، الابهاج، ج3، ص20.
(105) الاصفهاني، الكاشف عن المحصول، ج6، ص258.
(106) الدبوسي، تقويم الأدلة، ج2، ص672 وما بعدها، ابن امير الحاج، التقرير والتحبير شرح التحرير لابن الهمام، ج3، ص306، السرخسي، المحرر في أصول الفقه، ج2، ص124-125، 144-146.
(107) البصري، شرح العمد، ج2، ص105، الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، ص66 وما بعدها، الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج2، ص348.
(108) البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص795-796.
(109) السرخسي، المحرر في أصول الفقه، ج1، ص183، وانظر، الدبوسي، تقويم الأدلة، ج1، ص126 وما بعدها.
(110) الغزالي، المستصفى من علم الاصول، ج2، ص351-352.
(111) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، ص79 وما بعدها.
(112) السمعاني، قواطع الادلة ج2، ص114-115.
(113) الغزالي، المستصفى من علم الاصول، ج2، ص278، أساس القياس، ص95.
(114) ابن العربي، المحصول في علم أصول الفقه، ص132-134.
(115) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج2، ص513 وما بعدها.
(116) الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ص220.
(117) الأسدابادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج17، ص286.
(118) الدبوسي، تقويم الأدلة، ج2، ص720.
(119) الباقلاني، التقريب والإرشاد، تحقيق، ج1، ص223-224.
(120) الأسدابادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج17، ص286-288.
(121) البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص888-889.
(122) الجصاص، الفصول في الأصول، ج3، ص869.
(123) الكرخي، رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية، مع شواهدها ونظائرها للامام ابي حفص عمر النسفي، ص85-86.
(124) راجع بدايات هذا البحث.
(125) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، ص29.
(126) المرجع السابق، ج2، ص207.
(127) المرجع السابق، ج2، ص211.
(128) المرجع السابق، ج2، 49.
(129) المرجع السابق، ج2، ص161.
(130) الغزالي، شفاء الغليل، ص142 وما بعدها، المستصفى من علم الأصول، ج2، ص306 وما بعدها.
(131) الغزالي، شفاء الغليل، ص143.
(132) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج2، ص248.
(133) الغزالي، شفاء الغليل ص603 وما بعدها، المستصفى من علم الأصول ج2، 348 وما بعدها.
(134) الغزالي، شفاء الغليل، ص613.
(135) المرجع السابق، ص614.
(136) المرجع السابق، ص152.
(137) متفق عليه، البخاري، الجامع الصحيح، ج6، ص616، ومسلم، الجامع الصحيح، ج3، ص1342.
(138) الغزالي، شفاء الغليل، ص613.
(139) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، ص29، 45.
(140) الغزالي، شفاء الغليل، ص615-616.
(141) القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ص303.
(142) الأصفهاني، شرح المنهاج للبيضاوي، ج2، ص682.
(143) الرازي، المعالم في علم أصول الفقه، ص166.
(144) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص246.
(145) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص318.
(146) الرازي، المحصول في أصول الفقه، ج5، ص287، البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ج2، ص198.
(147) الرازي، المعالم في علم أصول الفقه، ص169، ابن

السبكي، جمع الجوامع، ج2، ص365، ابن التلمساني، شرح المعالم في أصول الفقه، ج2، ص405، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج4، ص47.

(148) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص202، ابن الحاجب، منتهى الوصول، ص169، العضد، شرحه على مختصر ابن الحاجب، ج2، ص213-214، ابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج3، ص140-141.

المصادر والمراجع

ابن أمير الحاج، محمد بن محمد بن الحسين (ت 879هـ)، التقرير والتحبير شرح التحرير لابن الهمام، ضبطه وصححه عبد ا محمود عمر، 1419هـ/1999م، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.

ابن التلمساني، عبد ا بن محمد بن علي (ت 644هـ)، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، 1419هـ/1999م، عالم الكتب، القاهرة، ط1.

ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم الحراني (ت 728هـ)، منهاج السنة النبوية، تحقيق، محمد رشاد سالم، 1406هـ، مؤسسة قرطبة، ط1.

ابن الحاجب، عثمان بن عمرو (ت 646 هـ)، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، 1405هـ/1985م، بيروت، ط1.

ابن حزم، علي بن احمد، الاحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، ط1، 1404هـ/1984م، القاهرة.

ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي (ت 771هـ)، الابهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول الى علم الأصول للبيضاوي، دار الكتب العلمية، 1404هـ/1998م، بيروت، ط1.

ابن عبد السلام، عز الدين بن عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعرفة، بيروت.

ابن العربي، ابو بكر بن العربي المعافري (ت 543هـ)، المحصول في اصول الفقه، اعتنى به حسين علي البدري، 1420هـ/1999م، دار البيارق، عمان، ط1.

ابن النجار، محمد بن احمد (ت 972هـ)، شرح الكوكب المنير في أصول الفقه، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، 1413هـ/1993م، مكتبة العبيكان، الرياض.

أبو زهرة، محمد، ابن حزم، حياته وعصره، آراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة.

الأسد آبادي، عبد الجبار بن احمد (ت 415 هـ)، شرح الاصول الخمسة، تعليق احمد بن الحسين أبي هاشم، 1422هـ-2001م، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط1. المغني في ابواب التوحيد والعدل، تحقيق ابو العلا عفيفي، 1382هـ-1962م, مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.

الاسنوي، عبد الرحيم بن الحسن (ت 772هـ)، نهاية السول شرح منهاج الوصول للبيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت.

الاصفهاني، محمد بن محمود بن عباد (ت 653هـ)، الكاشف عن المحصول في أصول الفقه، تحقيق وتعليق عادل عبد الموجود وعلي معوض، 1419هـ/1998م، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.

الاصفهاني، محمود بن عبد الرحمن (ت 749هـ)، شرح المنهاج في علم الأصول للبيضاوي، تحقيق وتعليق عبد الكريم النملة، 1420هـ/1999م، مكتبة الرشد، الرياض، ط1.

الآمدي، علي بن محمد (ت 630هـ)، الاحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي، 1402هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2. غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، 1391هـ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

أميربادشاه، محمد الأمين الحسيني، تيسير التحرير شرح التحرير في أصول الفقه لابن الهمام، دار الكتب العلمية، 1403هـ/1983م، بيروت.

الباقلاني، محمد بن الطيب (ت403هـ)، التقريب والإرشاد، تحقيق عبد الحميد ابو زنيد، 1418هـ/1995م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2.

كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين حيدر، 1987، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1.

البصري، محمد بن علي (ت436هـ)، شرح العمد، تحقيق ودراسة عبد الحميد أبو زنيد، 1410هـ، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1. المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد ا ، المركز الفرنسي، 1385هـ/1965م، دمشق.

البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، المكتبة الأموية، ط1، 1386هـ/1966م، دمشق.

البيضاوي، عبد ا بن عمرو (ت685هـ)، منهاج الوصول الى علم الأصول، مطبوع مع شرحه للاسنوي.

التفتازاني، مسعود بن عمر (ت 792هـ)، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في اصول الفقه لصدر الشريعة، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ/1996م، بيروت.

الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الفكر، ط1، 1419هـ/1998م، بيروت.

الجصاص، احمد بن علي الرازي (ت370هـ)، الفصول في الأصول، تحقيق سميح خالد اسعد، 1402هـ/1403هـ، رسالة ماجستير من الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

الجويني، عبد الملك بن عبد ا (ت 478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تعليق صلاح بن محمد بن عويضة، 1418هـ/1997م، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1. التلخيص في أصول الفقه،

تحقيق عبدا حوام النيبالي وشبير احمد العمري، 1417هـ/1996م، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1. الكافية في الجدل، تحقيق وتعليق فوقية حسين محمود، 1399هـ/1979م، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
الدبوسي، عبيد ا بن عمر (ت 430هـ)، الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلة الشرع، دراسة وتحقيق محمود توفيق الرفاعي، 1404هـ/1984م، رسالة دكتوراة، الأزهر.
الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت 606هـ)، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق طه جابر العلواني، 1412هـ/1992م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2. التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1417هـ/1997م، بيروت. المعالم في علم أصول الفقه، تحقيق وتعليق عادل عبد الموجود وعلي معوض، 1414هـ/1994م، دار المعرفه، القاهرة.
الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1416هـ -1995م.
الزركشي، محمد بن بهادر (ت 794 هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير عبد الستار ابو غدة، 1409هـ/1988م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1.
سانو، مصطفى قطب، بحث "المتكلمون وأصـول الفقـه"، مجلـة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد التاسع، 1418هـ/1997م.
السرخسي، محمد بن احمد (ت 450 هـ)، المحرر في أصول الفقه، تعليق صلاح بن محمد بن عويضة، 1417هـ/1996م، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
السمعاني، منصور بن محمد (ت 489هـ)، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق محمد حسن الشافعي، 1418هـ -1997م، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت 790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، ضبطه وخرج أحاديثه: مشهور بن حسن آل سلمان، 1417هـ/1997م، دار ابن عفان، السعودية، ط1.
الشافعي، محمد بن إدريس (ت 204هـ)، الرسالة، تحقيق وشرح، احمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.
شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، دار النهضة العربية، ط2، 1401هـ/1981م، بيروت.
الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت 548هـ)، الملل والنحل، تحقيق، محمد سيد كيلاني، 1404هـ، دار المعرفة، بيروت.
الشويخ، عادل، تعليل الأحكام، دار النشر، 1420هـ/2000م، طنطا، مصر.
الشيرازي، إبراهيم بن علي (ت 476هـ)، اللمع في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن هيتو، 1400هـ/1980م، دار الفكر، دمشق.
صدر الشريعة، عبيد ا بن مسعود (ت 748هـ)، التنقيح في أصول الفقه والتوضيح لمتن التنقيح، مطبوعان مع شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني.
العضد، عبد الرحمن بن احمد (ت 756هـ)، شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، مطبوعان مع حاشية التفتازاني على هذا الشرح.
الغزالي، محمد بن محمد (ت 505 هـ)، أساس القياس، تحقيق وتعليق فهد السدحان، 1413هـ/1997م، مكتبة العبيكان، الرياض.
قواعد العقائد، تحقيق موسى بن نصر، 1985م، عالم الكتب، بيروت، ط2.
الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الفكر، 1415 هـ/1995م، بيروت.
القرافي، أحمد بن إدريس (ت 684 هـ)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، ط1، 1418هـ/1997م، بيروت. نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، 1418هـ/1997م، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، ط2.
الكرخي، عبد ا بن الحسن (ت 340هـ)، رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية مع شواهدها ونظائرها للإمام النسفي، المطبعة الأدبية بسوق الخضار القديم بمصر، ط1.
الكلوذاني، محفوظ بن احمد (ت 510هـ)، التمهيد في أصول الفقه، دراسة وتحقيق محمد بن إبراهيم ومفيد أبو عمشة، 1985/1406م، مركز البحث العلمي واحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، ط1.
الماتريدي، ابو منصور، التوحيد، تحقيق فتح ا خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

The Methodologies of the Scholars in the Principles of Islamic Jurisprudence in Researching the Issue of Specifying the Cause of Legislating the Rulings

M.S. Jaber and A.M. Al-Dabbagh*

ABSTRACT

The issue of *Ta'lil al-Ahkam*, i.e. specifying the cause of legislating the rulings, is one of the most important subjects in the science of Principles of Jurisprudence. The scholars in this field have devoted huge efforts for tackling this topic in a very wide way. Further, this theme is the most problematic and tricky question relating to this science.

This paper comes to discuss again this issue with a new vision. It sheds light on three main sides concerning this subject. The first is the creedal side. The second relates to the disagreement among the scholars of this science who adopt this subject and the others who reject it. The third assesses in depth the points of view of the scholars who tend to regard it as being valid. In addition, this project studies the methodologies of the scholars in researching each one of these sides.

It is worth mentioning that we meant with separating these three sides in our research to clarify the issue of *al-Ta'lil*, understand it accurately, understand its terms, concepts, subtopics, and the various methodologies of the jurists in treating it.

* Faculty of Shari'ah, University of Jordan. Received on 12/6/2002 and Accepted for Publication on 6/7/2003.